MUHAMMAD DAMM

KEMATIAN

SEBUAH RISALAH TENTANG EKSISTENSI DAN KETIADAAN

KEMATIAN

Sebuah Risalah Filsafati tentang Eksistensi dan Ketiadaan

Muhammad Damm

DAFTAR ISI

... untuk bapak-ibu dan saudara-saudaraku...

PROLOG

> Selama hidupnya dia telah menganggap silogisme yang dipelajarinya selagi mempelajari logika Kiesewetter: “Caius adalah seorang manusia, manusia bisa mati, karena itu Caius bisa mati” hanya berlaku bagi Caius, bukan bagi dirinya. Caius adalah seorang manusia, seorang manusia dalam arti yang abstrak, dan karenanya silogisme itu berlaku baginya. Tapi, Ivan Ilyich bukanlah Caius dan bukan seorang manusia dalam arti yang abstrak. Selama ini dia selalu berbeda, amat berbeda dari manusia lain. (Leo Tolstoy, ”Matinya Ivan Ilyich”)

Boleh jadi tiap-tiap dari kita adalah Ivan Illyich yang jauh di lubuk hatinya susah untuk mempercayai kematiannya sendiri, bahkan susah untuk menerima bahwa “saya (akan) mati” merupakan hal yang wajar. Sangat wajar. Lebih mudah membayangkan orang lain mati, bahkan orang yang paling kita cintai, daripada matinya diri sendiri. Dan sepanjang sejarah, barangkali, kematian menjadi hal yang selalu asing bagi manusia. Bahkan, tak jarang orang-orang menabukannya, meski tidak secara terang-terangan; misal, dengan keengganan membicarakan “mati” dalam artiannya yang paling terang, merujuk kepada seseorang tertentu, bukan sembarang orang. Kematian tak “seharusnya” dibicarakan. Kalaupun dibicarakan, ia mesti dikaburkan agar tidak mengacu kepada potensi mati individu tertentu.

Demikianlah, dalam tuturan-tuturan kita, term “mati” perlahan-lahan diletakkan sebagai satu dari banyak hal yang “eksotis”. Kematian adalah yang-lain, yang tidak termasuk ke dalam dunia kita.

Kematian menjadi sedemikian akrabnya justru ketika kita sedemikian “berani” menghadapi kehidupan; siap kehilangan apa pun, atau setidaknya, tidak lagi mengharapkan apa-apa. Demikianlah kita melihat Dahlmann[1] berdiri kokoh di sebuah pelataran dan menghadapi lawan duel yang sudah pasti akan menumbangkannya dengan sebilah pisau. Namun, di dalam situasi Dahlmann, kematian itu sekaligus menjadi nyata dalam eksotismenya, lantaran mati diangankan sebagai momen kejayaan, momen yang diliputi heroisme seseorang yang telah kalah.

Apa yang kita sangka kita ketahui tentang “kematian” hampir selalu adalah muatan-muatan yang kita jejalkan ke dalamnya: ketakutan, kecemasan, kehilangan, pemakluman, atau penghiburan... Barangkali, memang kita tak pernah membicarakan, atau sekadar memikirkan kematian; apa yang kita bicarakan dan pikirkan adalah apa-apa yang mungkin hilang atau kita dapati dengan terjadinya kematian. Ketika term “mati” diucapkan, pembicaraan yang kemudian mengikutinya adalah “menjadi-tidak-adanya” dunia ini serta dunia lain yang “mungkin ada” setelah kematian, meski keduanya sama-sama tak pernah punya bukti yang kokoh.

---

1 Tokoh rekaan dalam cerpen *The South* karangan Jorge Luis Borges.

0;

"Mengapa membicarakan kematian?" adalah pertanyaan yang tak pernah bisa saya jawab. Setidaknya, tak pernah bisa saya jawab dengan kesungguhan yang cukup. Banyak kawan menanyakan hal ini, bahkan ketika saya belum mulai menuliskannya, dan baru sebatas mengutarakan ketertarikan saya untuk menyusun satu tulisan tentangnya. Apalagi, ketika di paruh kedua 2009 kawan-kawan tahu saya hendak mengangkatnya sebagai tema skripsi saya. Pengembangan dari skripsi itulah yang kemudian mewujud sebagai buku yang sekarang ada di tangan pembaca ini

Seorang kawan pernah mengatakan bahwa "urusan hidup masih banyak; itu sajalah yang kita bicarakan." Dan saya tak membantahnya, namun saya tetap memulai paragraf pertama mengenai kematian. Alasan atau penjelasan tentang ketertarikan pada tema itu bisa saja kita buat, sekadar untuk memuaskan telinga orang. Maka, baiklah saya katakan "saya sekadar ingin membicarakannya." Itu saja. Dan setiap kalimat yang saya bariskan dari halaman ke halaman di dalam buku ini tak lebih sebagai satu dari antara berbagai cara untuk membicarakan kematian. Oleh karenanya, paling jauh, yang bisa saya tawarkan adalah sebentuk narasi perihal kematian: manusia dan kematiannya. Semua hanya agar kita bisa tetap membicarakannya. Jika kemudian ada yang bertanya mengapa ini perlu dibicarakan, saya pun hanya bisa menjawab bahwa kita tak punya alasan untuk tidak membicarakannya. Namun, lebih dari semua kilah itu, kesementaraan adalah sesuatu yang tak mungkin dieliminasi dari pemahaman kita tentang manusia. Kematian, adalah kejadian paling pasti yang memberikan konfirmasi atas kesementaraan ini. Adanya kematian

sejelas adanya diri kita; maka, tak ada alasan untuk tidak membicarakannya.

***

Oleh karena yang saya tawarkan sekadar narasi, perlu kiranya untuk memahami bagaimana narasi itu saya ceritakan. Untuk itulah saya awali buku ini dengan dua bab yang sama sekali tidak membicarakan kematian. Setidaknya, term "kematian" belum muncul di dalam kedua bab awal ini. Maksud saya menuliskannya lebih sebagai pembentukan wawasan, agar pembaca bisa lebih memahami bagaimana saya melihat duduk perkara dari apa yang akan kita percakapkan di dalam buku ini. Tak bisa saya pungkiri bahwa dua bab ini sangat abstrak, kalau bukan mengawang-awang, jika dibandingkan dengan semua bab sesudahnya. Meskipun ada benarnya, namun agak angkuh kiranya jika saya katakan bahwa bab-bab tersebut dapat berlaku sebagai "batu asahan" untuk menginisiasi pembaca. Mereka yang memahami apa yang saya bicarakan di bagian awal tersebut, agaknya takkan mengalami kesulitan untuk memahami apa yang saya bicarakan pada bagian-bagian selanjutnya.

Bab 1 berbicara mengenai kesatuan eksistensi, sosial, dan bahasa. Gagasan utama saya di dalam bab ini sederhana: eksistensi, sosial, dan bahasa mesti ada bersama-sama secara bersamaan. Tiap-tiap dari ketiganya tak mungkin berdiri sendiri, dan tanpa adanya salah satu, maka dua yang lainnya tak mungkin ada. Hanya di dalam kesatuan inilah dunia manusia ada. Dalam hal ini (di sepanjang buku ini), term eksistensi merujuk kepada manusia yang dipahami sebagai individu-individu yang melampaui kenyataannya sebagai organisme. Bagi pembaca yang cukup akrab dengan

filsafat, terutama eksistensialisme, tentunya tak asing dengan konsepsi ini: bahwa manusia adalah eksistensi. Sosial merujuk kepada struktur kehidupan yang muncul lantaran pelampauan tadi. Adapun bahasa saya pahamkan dalam artiannya yang paling luas dan cair sebagai sistem tanda.

Oleh karena dunia manusia bukanlah sesuatu yang tinggal tetap, saya pun perlu menjelaskan bagaimana dunia tersebut selalu berubah. Bagaimana dunia manusia selalu "mengambil" dan "membuang" wujudnya, sehingga selalu luput dari satu rumus tunggal atau penjelasan final, tanpa jatuh dalam ketakberaturan paripurna? Bagi saya, kunci untuk memahami dunia yang semacam ini adalah membicarakannya sembari membicarakan manusia; karena dunia yang akan kita bicarakan ini berbeda dari dunia yang ditata oleh ilmu-ilmu eksakta, di mana ada atau tidak ada manusia, perilaku cahaya tetap begitu-begitu saja. Adapun mengenai dunia manusia, kita tak mungkin mencari tahu tentangnya dan berusaha memahaminya tanpa turut mengubah dunia tersebut, setidaknya pada sebagian aspek-aspeknya. Kita sepenuhnya terlibat di dalam dunia ini.

Maka, di Bab 2 akan saya bicarakan tema-tema kebenaran, keputusan, dan otentisitas. Apa yang saya bicarakan di dalam bab tersebut, secara sederhana: otentisitas adalah sebentuk pencapaian dari seseorang yang selalu memperbarui dirinya melalui penciptaan kebenaran, dan penciptaan kebenaran selalu didahului keputusan eksistensial. Jika di bab pertama, pendulum pembicaraan kita berayun ke arah dunia, maka di bab kedua ini pendulum yang sama bergerak ke arah manusianya. Titik berat pembicaraannya adalah perihal agensi di dalam konstruksi dunia manusia.

Sebelumnya telah saya katakan bahwa pemahaman atas kedua bab ini akan memberikan kejelasan mengenai bagaimana saya melihat duduk perkara dari tema yang diangkat dalam buku ini. Sekaligus, isi kedua-duanya menyediakan deskripsi dari latar di mana “kematian akan terjadi”. Dengan kata lain, layaknya sebuah narasi, bab-bab awal ini memberikan gambaran mengenai latar ceritanya. Dua bab tersebut adalah bagian pertama dari buku ini. Dua bab berikutnya merupakan bagian kedua. Di dalamnya, saya akan mencoba menyusun satu deskripsi perihal kematian.

Saya akan memulainya dengan membedakan kematian dan kematian eksistensial. Yang pertama terjadi pada sembarang makhluk hidup, yang kedua terjadi hanya pada manusia sebagai eksistensi. Yang menjadi persoalan pada Bab 3 ini adalah bagaimana menjelaskan hadirnya kematian di dalam dunia manusia, apalagi dunia yang kita bicarakan tentu saja hanya dimukimi oleh manusia-manusia hidup. Tak seorang pun selagi masih hidup mengalami kematian. Bagaimana mungkin kematian diketahui jika tak pernah terjadi pada seorang pun yang *sedang* mendiami dunia ini, mengingat setiap orang yang mati bukan lagi bagian dari dunia manusia?

Persoalan ini sebenarnya dapat ditelusuri sejauh jejak-jejak sejarah filsafat; di Barat, sejak Epikurus, Immanuel Kant, kemudian Ludwig Wittgenstein, sekadar untuk menyebut beberapa nama. Dalam dunia yang mereka angankan, tak pernah ada tempat bagi kematian. Bukan karena mereka mengabaikan atau mengingkarinya, tetapi karena kematian “tak bisa ada” di dalam dunia-dunia itu. Pun, pada alam pikiran Kristen Abad Pertengahan (Eropa), kematian dibicarakan bukan karena dia nyata, tetapi lebih

karena Tuhan ada. Kematian dipahamkan sebagai gerbang pengadilan. Pandangan yang serupa juga dengan mudah kita dapati dalam pikiran keagamaan di zaman kita.

Pada bab berikutnya, Bab 4, akan kita bicarakan tema imortalitas. Pada aras permukaannya, bab ini membicarakan kemungkinan atau ketidakmungkinan manusia untuk mengeliminasi kematian dan menjadi abadi. Katakanlah, ada kemungkinan bagi manusia untuk imortal secara fisikal atau virtual, bagaimanakah kemungkinan ini masuk akal dan tetap terpelihara sebagai sesuatu yang mungkin, atau justru menjadi sesuatu yang tidak mungkin? Kemungkinan-kemungkinan tersebut agaknya perlu kita jernihkan secara logis. Imortalitas kita pahami berdasarkan pengalaman kita melihat kematian. Bagaimana kita mencerap kematian menentukan isi dari imortalitas yang kita angankan atau kita pikirkan. Dengan kata lain, imortalitas adalah bias dari "cara" kematian hadir di dalam dunia manusia.

Bab 5 dan 6 adalah dua bab terakhir yang menyusun bagian ketiga dari buku ini. Di dalamnya, bukan lagi deskripsi kematian yang akan kita bicarakan. Dua bab ini akan mencoba melampaui pendeskripsian tersebut, dengan membicarakan sebagian dari jejak-jejak "keintiman" kita terhadap kematian.

Bab 5 akan membicarakan perayaan kematian, termasuk dalam bentuknya sebagai upacara dan ritual-ritual yang lazim kita temui ketika seorang anggota masyarakat meninggal dunia, serta dalam perang demi perang yang sering muncul ketika suatu masyarakat berusaha merombak dan mengorganisasi dirinya ke dalam tatanan yang lebih beradab. Pada dasarnya, perayaan-perayaan atas kematian merupakan cara yang darinya kita belajar bahwa kematian adalah "bagian"

dari diri kita. Dari perayaan-perayaan inilah orang belajar atau diajari bahwa dia pasti mati suatu saat nanti. Kematian tidak mungkin diajarkan dengan cara lain, karena tiap-tiap dari kita tak bisa merasakannya hidup-hidup. Pada titik ini, kita harus pula membicarakan pengalaman ketubuhan manusia, guna mencari kejelasan mengapa bisa kita mengafirmasi mortalitas sebagai bagian dari "definisi" manusia, meskipun tak seorang (manusia hidup) pun pernah merasakannya.

Bab terakhir menguraikan keterangan mengenai bunuh diri. Apa yang ingin saya sampaikan dalam bab ini juga sederhana: bunuh diri adalah tentang kehidupan, bukan kematian. Barangkali ini bukan hal yang baru, namun sering dilupakan. Ketika terjadi bunuh diri berarti ada sesuatu yang salah dengan kehidupan. Bukan semata-mata hidup pelakunya, melainkan juga koridor kehidupan yang dijalaninya. Yang perlu kita cari tahu adalah, apa yang sebenarnya hendak ditunjukkan oleh bunuh diri? Yang saya maksudkan, bukan motif-motif partikular di mana bunuh diri menjadi pesan yang mengungkapkan kekecewaan atau keputusasaan, misalnya; melainkan, kondisi apa yang sebenarnya termanifestasikan dalam bunuh diri?

Barangkali, itulah sekilas tentang apa yang akan pembaca dapati di dalam risalah yang ringkas ini. Sekali lagi: apa yang saya bicarakan hanya satu dari berbagai cara untuk membicarakan kematian. Namun, melebihi itu, membicarakan kematian sebenarnya juga satu dari berbagai cara untuk memahami keberadaan manusia.

1
MANUSIA: MAKHLUK TANPA SIFAT ALAMIAH

Usaha paling awal untuk memahami diri kita adalah mengajukan sebuah pertanyaan sederhana: “apa itu manusia?” Pertanyaan “siapa aku?”—yang menyeruak sejak awal keberadaan manusia dan tak pernah tuntas terjawab—merupakan bentuk personal dari pertanyaan tersebut. Dan di dalam pertanyaan yang ringkas itulah keseluruhan proyek kita sebagai manusia terangkum. Sejak para filsuf mula-mula berbagai kemungkinan jawaban telah dirumuskan, termasuk cara mereka bertanya dan cara menjawabnya. Kita dapati di sepanjang sejarah berserakan gagasan-gagasan: bahwa “manusia adalah hewan yang berpikir” sebagaimana pernah dinyatakan oleh Aristoteles, bahwa “manusia adalah citra Ilahi” sebagaimana diyakini Bapa-bapa Gereja Eropa abad pertengahan, “manusia adalah serigala bagi sesamanya” seperti dinyatakan oleh Thomas Hobbes, “manusia adalah kehendak untuk berkuasa” seperti pandangan Friedrich Nietzsche, dan beragam rumusan lain; yang sebenarnya hanya mendefinisikan manusia dari satu kualitasnya.

Saya sendiri percaya, bahwa jawaban yang sepenggal-sepenggal ini, ketika diperkuat dengan sebentuk metafisika, berkecenderungan untuk menjadi dogmatis. Pada gilirannya ia menjadikan manusia semata-mata konsep yang abstrak. Di dalam bab ini, saya tidak sedang mengajukan pertanyaan yang sama. Dengan demikian, saya pun tidak sedang

berusaha menjawabnya. Saya hanya ingin mempercakapkan dan mempermasalahkan pertanyaan itu sendiri. Bukan untuk membongkar-pasang rumusannya agar memperoleh rumusan yang baru, yang dengan demikian saya anggap lebih tepat. Saya hanya ingin mempermasalahkannya. Itu saja.

1;

Sepanjang sejarah, pertanyaan “apa itu manusia?” ditanggapi dengan rumusan-rumusan mengenai esensi manusia, bahkan disertai kecenderungan untuk membakukannya. Ini merupakan cara bertanya yang sifatnya substansial. Dan dengannya, jawaban yang diberikan pun diramu dalam cara pandang bahwa manusia memiliki sebentuk “ketunggalan”; bahwa ada satu-satunya hal yang hanya, pasti, dan harus dimiliki manusia sehingga ia adalah manusia, bukan sesuatu yang lain. Di dalam cara bersoal-jawab mengenai manusia seperti ini, kita dapati upaya-upaya untuk mengkonsepsikan sifat alamiah manusia (*nature of human being*). Salah satu komplikasi yang menyertainya adalah pemisahan secara tegas antara individu dan masyarakat; karena individu dianggap memiliki sesuatu yang secara kodrati diperolehnya sebelum berinteraksi dengan individu lain dalam kehidupan sosial. Pandangan ini juga memisahkan secara substansial antara yang natural dan yang kultural, yang korporeal dan yang sosial.

Cara berpikir semacam ini tentu saja mengandaikan bahwa ada satu kebenaran absolut mengenai manusia. Suatu kebenaran tetap yang “ada di luar sana”, yang tinggal kita temukan. Baik perspektif yang sifatnya skeptik maupun idealistik mengenai manusia sama-sama mengandaikan adanya hal ini. Hanya saja, yang pertama beranggapan bahwa

kebenaran itu tak mungkin bisa diketahui, sementara yang kedua beranggapan bahwa kebenaran ini bisa tapi belum diketahui. Dengan kata lain, kedua-duanya sebenarnya tidak cukup punya arti untuk dipercakapkan, setidaknya untuk keperluan kita sekarang, lantaran apa yang ingin mereka katakan adalah sesuatu yang berada (atau "masih" berada) di luar jangkauan pengetahuan kita. Untuk dibicarakan pun bahkan terasa sia-sia, meski sebagai sikap keduanya sah-sah saja. Asumsi tentang adanya kebenaran absolut yang tengah dicari oleh manusia ini demikian kental dan berakarnya di dalam semangat Pencerahan (Eropa), yang terobsesi dengan pengetahuan yang tuntas dan bersifat universal mengenai manusia.

Cara pandang ini juga telah terfalsifikasi sepanjang sejarah manusia; setidaknya, oleh kenyataan bahwa jawaban atas pertanyaan "apa itu manusia?" sangatlah beragam dan berhamburan. Hal ini menunjukkan bahwa "kebenaran yang tetap dan universal" mengenai manusia sebenarnya tidaklah tetap dan universal, karena para pemikir selalu mendapati kebenaran yang berbeda ketika mencarinya. Konteks hidup seorang pemikir, di samping caranya mengajukan pertanyaan dan instrumen yang digunakannya untuk menjawab pertanyaan tersebut, turut mempengaruhi rumusan kebenaran yang "ditemukannya". Dan darinya kita mengerti bahwa "kebenaran" yang kita cari adalah nisbi; selalu nisbi. Keabsolutan dan keuniversalan sebuah gagasan pada akhirnya tidak kita dapati dari aktivitas memahami, memeriksa, dan mencari tahu, tapi dari aktivitas meyakini.

Andaikata kebenaran absolut itu ada, dan adanya di suatu tempat di luar sana atau bahkan di dalam diri manusianya, tetap saja ia tidak akan pernah mewujud dengan

bentuk yang sebenarnya. Aparatus dan metode yang kita gunakan untuk mengungkapnya akan turut menentukan bentuknya. Dari kenyataan inilah kita dapati bahwa manusia selalu "menemukan" kebenaran secara perspektival, tergantung pijakan ketika berdiri dan memandang suatu persoalan, serta proses pengungkapannya. Dengan demikian, apa yang kita katakan sebagai kebenaran takkan tepat jika dianggap sebagai kebenaran yang sebenarnya; apalagi paripurna. Dan sesungguhnya apa yang hadir secara objektif, baik di luar sana maupun di dalam diri kita, *bukanlah* apa yang kita sebut kebenaran; karena kebenaran adalah *putusan* tentang kenyataan objektif itu. Pada titik ini, saya belum membuat pembedaan antara kebenaran dan pengetahuan. Perbedaan antara keduanya akan kita bicarakan pada Bab 2, "Kebenaran, Keputusan, dan Otentisitas", nanti.

Terkadang, pertanyaan "apa itu manusia?" dilontarkan dengan cara yang berbeda; yaitu sebagai pertanyaan "di manakah posisi manusia di alam ini?" Berbeda dari bentuk pertanyaan yang pertama yang berusaha mengisolasi manusia dari apapun yang bukan manusia, bentuk pertanyaan ini justru mengajak untuk melihat dalam perspektif yang lebih luas. Manusia diposisikan dalam relasi dengan hal-hal lain di luar dirinya; biasanya disertai gagasan mengenai asal-muasal yang mempertemukan manusia dan yang bukan manusia—satu titik asali yang darinya segala sesuatu muncul. Rumusan posisi manusia, dalam hal ini, berasal dari konsepsi mengenai asal-usul alam semesta.

Pertanyaan "di manakah posisi manusia?" tidak hanya berkenaan dengan posisi manusia secara spasio-temporal, tapi juga berkenaan dengan posisi hierarkisnya. Untuk memberikan gambaran mengenai hal ini, ada dua contoh

pandangan yang cukup berpengaruh terhadap cara kita menandai posisi hierarkis manusia. Yang satu tradisi agama-agama Semitik yang bersumber pada ajaran Ibrahim, lainnya teori evolusi yang pengaruhnya sangat luas hingga ke zaman kita.

Tradisi Ibrahimik menempatkan manusia langsung di bawah Tuhan, mengatasi segala makhluk lainnya; terlebih, manusia dipandang sebagai citra Tuhan (*imago dei*). Teori evolusi menempatkan manusia di puncak proses evolusi; manusia adalah produk mutakhir alam semesta. Dalam tradisi Ibrahimik, Tuhan menciptakan manusia; dalam teori evolusi, alam berproses memproduksi manusia. Kedudukan tinggi manusia pada hierarki alam semesta menurut tradisi Ibrahimik merupakan anugerah Tuhan pencipta; sementara dalam teori evolusi merupakan hasil dari seleksi alam.

Kedua-duanya memberikan gambaran kepada kita dua macam pendekatan yang berbeda, bahkan cenderung bertentangan; yang satu didasarkan pada keterarahan transendental, lainnya pada suatu proses natural. Pada titik ini keduanya berkutat pada persoalan yang sama; memandang bahwa sifat alamiah manusia bersumber pada asal-usulnya, pada sejarah "penciptaannya". Dari narasi "penciptaan" inilah, baik kedua perspektif di atas maupun pandangan-pandangan lain yang berusaha menjawab pertanyaan "di manakah posisi manusia?" kemudian menentukan esensi manusia. Menurut saya, teori evolusi memberikan sumbangan besar kepada cara kita memandang keberadaan manusia bukan karena ia menyediakan narasi yang lebih "masuk akal" mengenai asal-usul manusia, atau asal-usul alam semesta, namun karena teori ini menaturalisasi pemahaman kita mengenai manusia. Selebihnya ia hanya cerita.

2;

Dalam memahami hubungan antara individu dan masyarakat, saya menolak konsep otentisitas (*authenticity*) yang selama ini kita kenal sebagai "*a cluster of ethical and psychological conceptions of individuality that stand in an uneasy relation to traditional norms of justice and the demands of morality ...*" [sehimpunan konsepsi etis dan psikologis tentang individu yang bersitegang dengan norma keadilan dan tuntutan moralitas tradisional ...] (Carman, 2006: 229). Persoalannya, bagaimana seseorang bisa tetap menjadi dirinya sendiri di tengah-tengah masyarakat yang memiliki batasan-batasan dan tuntutan-tuntutan? Bagaimana seseorang bisa menjalankan nilai-nilai pribadinya tanpa melanggar norma-norma yang ada di dalam masyarakatnya? Permasalahan ini tampaknya memang ada; tapi, menurut saya ini bukanlah permasalahan yang sebenarnya. Saya tidak menolak adanya otentisitas dan kemungkinan individu untuk dapat meraihnya; hanya saja, kita perlu merevisi pengertian kita mengenai otentisitas. Otentisitas tidak lagi berakar pada singularitas (Schwartz, 1996: 17) karena kita tak bisa mengisolasi individu dari hal-hal lain yang ada di luar dirinya. Ketika kita mempertentangkan individu dengan masyarakat, kita cenderung memahami keduanya sebagai hal yang dapat berdiri sendiri-sendiri hingga taraf tertentu, seolah-olah bisa ada individu tanpa masyarakat, atau masyarakat tanpa individu.

Dalam kehidupan sosial, orang-orang berkumpul dan membentuk entitas yang berbeda dari diri mereka masing-masing, yaitu masyarakat. Karakteristik masyarakat berbeda dari karakteristik individu; namun, tak berarti karakteristik keduanya tak bisa dipertemukan. Kenyataan bahwa karak-

teristik suatu masyarakat tercermin pula pada karakter anggotanya; berarti bahwa ada kesamaan antara yang sosial dengan yang individual dalam satu masyarakat.

Kesamaan ini adalah sesuatu yang "dibagi" bersama; bagian dari identitas individu sekaligus identitas kelompok. Dalam hal ini, identitas individu selalu terkait dengan yang-lain (*the other*). Individu mengidentifikasi dirinya, mula-mula dengan menyamakan sekaligus membedakan dirinya sendiri dari yang-lain.

Saya menolak pandangan analogis bahwa masyarakat adalah organisme; meskipun benar bahwa masyarakat bersifat organis. Bukan hanya menganggap masyarakat sebagai entitas yang tidak sekadar dinamis, lebih dari itu: hidup; pandangan analogis ini menempatkan masyarakat sebagai tujuan. Individu dipasok ke dalam masyarakat, melalui kelahiran dan perpindahan, untuk menghidupi masyarakat yang sudah ada. Individu; kelahiran, kehidupan, dan kematiannya adalah bagian dari algoritma sosial. Tak ada kehidupan individu, kecuali bagaimana ia menghidupi masyarakatnya. Tak pernah ada kematian, kecuali kepunahan satu kebudayaan.

Pemahaman mengenai diri sebagai diri yang dinarasikan atau diri naratif (*narrative self*) sampai titik tertentu sesuai dengan konsepsi masyarakat semacam ini; bahwa diri seseorang adalah kisah yang ia rangkai bersama orang-orang di sekitarnya dan orang-orang yang mengenalnya selama ia hidup, dan tetap dihidupkan oleh mereka yang ditinggalkannya setelah ia mati. Tak seperti yang diangankan oleh Heidegger, bahwa kematian membawa seseorang pada keseluruhan kediriannya (Hoy, 2006: 283)—bahwa kedirian seseorang dapat dilihat sebagai satu keseluruhan setelah ke-

matiannya, mencakup pula kemungkinan-kemungkinannya yang belum terealisasikan—, diri yang dinarasikan masih terus eksis dan terus *menjadi* (*becoming*) selama orang-orang mengenang dan membicarakannya. Meski aktor atau aktrisnya tak lagi punya kuasa untuk ikut menggubah cerita mereka, tapi ia tetap mengambil peran, melalui ingatan dan pemaknaan orang-orang di sekitarnya tentang dirinya. Kisah tentang diri seseorang, kemudian bukan lagi tentang dirinya, melainkan tentang masyarakat tempat ia hidup dan "mengabdi". Di dalam organisme masyarakat, orang ini tidak dikatakan mati; ia tetap hidup selama masyarakat itu ada. Akan tetapi, keberadaan suatu masyarakat tidak pernah sama dengan hidup seorang individu. Dengan demikian, adalah hal yang tak masuk akal untuk menganggap bahwa seseorang sekadar satu unsur yang membentuk sebuah organisme besar bernama masyarakat.

Dalam keadaan paling ekstrem, jika anggota-anggota suatu masyarakat (terutama secara bawah sadar) "menganggap" kelompoknya sebagai organisme, yang kemudian terbentuk adalah satu dari dua hal ini: "kerumunan" atau "kelompok tribal" (saya menggunakan kedua term ini dalam artiannya yang paling longgar). Saat kelompok sosial memiliki karakteristik yang sepenuhnya berbeda dari individu-individu anggota sebelum "memasuki" kelompok tersebut yang terwujud adalah kerumunan. Di dalam kerumunan tidak ada satu cita-cita bersama. Tiap-tiap anggota terlarut ke dalam aksi kerumunan, untuk memuaskan hasratnya sendiri, atau bahkan terlarut sekadar terlarut, tanpa tujuan. Apa yang mereka lakukan bukanlah apa yang lazim mereka lakukan sebagai individu tertentu yang adalah diri mereka, melainkan apa yang tengah "dilakukan" oleh keru-

munan itu. Kerusuhan dan penjarahan adalah contoh dari kerumunan yang bertindak. Namun yang saya maksudkan bukan hanya kerumunan semacam ini. Masyarakat di mana kita berada sehari-harinya bisa juga berperilaku sebagai kerumunan, lantaran tiap-tiap anggotanya melarut dalam keseharian mereka dan melebur begitu saja ke dalam aktivitas-aktivitas, bahkan selera, yang sifatnya massal. Dengan kata lain, orang-orang ini mengerjakan berbagai aktivitas, bahkan menyukai dan menikmati suatu hal, hanya karena orang-orang kebanyakan melakukan hal yang sama.

Sementara itu, saat individu-individu anggota mengidentifikasi diri mereka sepenuhnya sama dengan karakteristik kelompok sosialnya, yang terwujud adalah kelompok tribal. Sebagian suku "primitif" merupakan contoh untuk kelompok sosial jenis ini. Individu-individu di dalamnya mengidentifikasi dan mendefinisikan diri mereka berdasarkan totem kelompoknya. Di dalamnya akan kita dapati bahwa individualisme merupakan gagasan yang asing, bahkan hampir tak ada sama sekali.

Masyarakat yang dihidupi sebagai organisme kemudian menjadi sebentuk totalitarianisme. Hanya ada satu kehendak yang dituruti oleh setiap anggotanya, bukan kehendak masing-masing individu (bahkan jika kita mengandaikan kehendak mereka sama) ataupun hasil pemufakatan bersama, melainkan "kehendak organisme masyarakat", yang barangkali tak terkatakan namun dituruti begitu saja. Di dalam organisme masyarakat ini, kekuasaan ditransendensikan (di dalam kelompok tribal), atau dilakukan dalam gairah panteistik (di dalam kerumunan); namun tidak memiliki imanensi di dalam individu anggotanya, sehingga

kebebasan individu menjadi hal yang tidak kita dapati di dalam masyarakat tersebut.

Bagi saya, masyarakat ada agar tiap-tiap individu anggotanya mampu menghidupi eksistensinya. Setiap usaha untuk "menjaga" dan "memperbaiki" masyarakat, bertujuan untuk memungkinkan dicapainya kondisi ini. Inilah tafsir anarkis atas pernyataan "dahulukan kepentingan bersama di atas kepentingan perseorangan". Kita bekerja untuk masyarakat bukan untuk menghidupi dominasi mayoritas, maupun tirani minoritas; melainkan mengusahakan satu jagad egaliter, di mana—meminjam kata-kata Subcomandante Marcos—setiap dunia yang berbeda-beda bisa cocok untuk berada di dalamnya. Dengan demikian, sebentuk masyarakat seharusnya menjadi lahan persemaian bagi potensi individu-individu di dalamnya agar dapat mengaktualisasikan diri mereka.

Sebagian individu di dalam masyarakat kita namakan "sampah masyarakat"; individu yang tidak menjalankan fungsinya sebagaimana peran yang bisa diharapkan darinya; diakui ada, namun tidak diinginkan. Seberapa banyak "sampah masyarakat" sebenarnya mengindikasikan seberapa gagal masyarakat itu membangun dirinya. Dengan kata lain, seberapa baik kondisi masyarakat terukur dari sejauh mana masyarakat tersebut memungkinkan setiap individu anggotanya untuk memampukan diri mereka melakukan aktualisasi-diri. Jadi, apa yang kita namakan penyakit masyarakat sebenarnya tidak disebabkan oleh keberadaan orang-orang yang "tidak berguna" ini, tapi karena ada yang tidak beres di dalam struktur masyarakat itu sendiri.

Masyarakat bukanlah organisme, namun bersifat organis; tiap-tiap elemennya saling terikat dan mempengaruhi

satu sama lain; membentuk sebuah struktur yang sistemik. Kesamaan nasib, cita-cita, maupun sejarah bukan faktor esensial yang membedakan masyarakat dalam pengertian kita dari orang-orang yang sekadar berkumpul bersama, melainkan posisi tiap-tiap elemen dalam relasinya satu sama lain. Bukan kesamaan nasib, cita-cita, maupun sejarah yang mula-mula membuat sekelompok orang jadi masyarakat, melainkan peran dan fungsi dari tiap-tiap elemennya.

Pada bagian selanjutnya, saya akan berusaha untuk merangkai keterangan agar bisa membuat jelas pernyataan saya sendiri, bahwa individu dan masyarakat selalu ada bersama-sama dan bersamaan; mereka bukan dua hal yang secara substansial terpisah satu sama lain.

3;

Jika manusia adalah makhluk tanpa sifat alamiah, kediriannya (*selfhood*) selalu ada di dalam kehidupan sosial. Kedirian ada ketika masyarakat ada. Secara konseptual, kita dapat memisahkan antara dunia sosial (*social universe*) dengan dunia korporeal (*corporeal universe*); untuk sementara, marilah kita terima dulu pembedaan ini. Dunia sosial dibangun dengan nilai-nilai sehingga bergantung pada bahasa. Dengan bahasalah nilai-nilai diobjektivikasi agar dapat mengkonstruksi suatu dunia. Ia ada karena manusia berbahasa. Pun, melalui bahasa kita mengakses dunia sosial dengan menciptakan dan memberikan makna pada apa yang ada di sekitar kita.

Kesadaran-diri (*self-awareness*) muncul bersamaan dengan internalisasi dari yang sosial. Kesadaran-diri ada karena manusia mempertanyakan dirinya, kemudian berusaha menjawabnya. Apa yang kita sebut dengan memahami diri

sendiri adalah bertanya-jawab mengenai makna keberadaan kita; ini sepenuhnya bergantung pada bahasa.

Manusia *ada* karena ada bahasa. Seseorang hidup di dunia sejak seorang perempuan melahirkannya, tapi baru *ada* sejak ia mengenal kata-kata. Dengan demikian, hidup (*life*) dan *ada* (*exist*) adalah dua hal yang berbeda. Pada titik ini, kita membedakan antara konsep organisme manusia dengan konsep manusia sebagai eksistensi.

Eksistensi (*existence*) adalah manusia; konsepsi ini hanya terpahami jika kita tidak sekadar menempatkan manusia di dalam dunia korporeal bersama entitas-entitas fisikal lainnya, tapi juga menempatkannya di dalam dunia sosial. Eksistensi harus ada di dalam dunia sosial karena hanya di dalam dunia inilah kesadaran-diri dan tindakan memaknai, dua hal yang harus dimiliki suatu eksistensi, ada dan mungkin ada. Bahwa manusia *ada* karena ada bahasa dan juga sebaliknya, bahasa ada karena ada manusia, dapat kita pahami sebagai dua hal: (1) bahasa adalah sesuatu yang terberi (*given*), dan (2) bahasa adalah sesuatu yang selalu diciptakan.

Mengatakan bahwa bahasa ada terlebih dahulu, dalam artian bahasa pernah ada tanpa manusia yang mengucapkannya, tentu saja tidak dapat diterima. Bahasa adalah sesuatu yang terberi; ketika dilahirkan, manusia tidak berbahasa. Ia harus mempelajari bahasa yang ada di dalam kebudayaan tempat ia dilahirkan. Kalaupun ada insting berbahasa, tak berarti manusia sudah berbahasa sejak ia dilahirkan. Dalam artian inilah kita pahami bahwa bahasa mendahului manusia.

Mengatakan bahwa manusia *ada* terlebih dahulu, baru menciptakan bahasa, berarti mengatakan bahwa (1) orga-

nisme manusia dan eksistensi adalah satu hal yang tepat sama karena manusia pernah *ada* sebelum ada bahasa di dunia ini. Dengan demikian, baginya (2) tak perlu ada pembedaan antara dunia korporeal dan dunia sosial, karena hanya ada satu dunia dan itu dapat diakses secara memadai cukup dengan menggunakan apa yang telah diberikan alam. Karenanya juga, (3) kebudayaan tak perlu ada, karena manusia bisa mengada sebagaimana lemur atau kucing mengada.

Bahasa adalah sesuatu yang selalu diciptakan. Tak hanya mengalami perubahan bentuk, setiap kata juga mengalami perubahan makna dari waktu ke waktu. Maksud yang dimiliki oleh pengguna dan konteks penggunaannya menentukan makna yang dimiliki suatu kata. Bahasalah yang menjadi medium untuk mengakses dunia sosial; medium bagi manusia untuk mengada. Untuk inilah manusia melakukan permainan bahasa (*language game*); dan pada akhirnya, di dalam dan melalui permainan ini bahasa mengalami penciptaan yang terus-menerus oleh manusia. Dengan demikian, makna yang dibawa suatu kata tak pernah sama untuk semua situasi. Dalam artian inilah, bahasa terpahami sebagai ciptaan manusia. Setiap kali berbahasa, kita tidak sekadar menggunakannya, tapi sekaligus menciptakannya. Oleh karena itu, tindak berbahasa adalah tindak kreatif yang tidak sekadar operasionalisasi atas aparatus yang dimiliki oleh manusia untuk berhubungan dengan dunianya. Saya katakan bahwa bahasa merupakan medium, dan bukan sekadar instrumen untuk mengakses dunia sosial, karena bahasa tidak hanya menjembatani manusia dengan realitas di sekitarnya, tapi turut pula mengkonstruksi realitas tersebut.

Sejauh ini kita dapati bahwa eksistensi, bahasa, dan dunia sosial harus ada ketiga-tiganya atau tidak sama sekali; hilangnya salah satu menyebabkan ketiganya hilang. Pada bab berikutnya, saya akan membicarakan keterjalinan antara ketiganya, tentang bagaimana yang sosial melahirkan eksistensi melalui pembentukan tubuh sosial, bagaimana eksistensi membentuk yang sosial melalui penciptaan kebenaran, serta peran bahasa di dalam mekanisme tersebut.

Ketika salah satu, dua di antaranya, atau bahkan ketiga konsep tersebut kita anggap sebagai hal yang dapat ada tanpa bergantung pada yang lainnya, bisa jadi kita bertanya-tanya "bagaimana seseorang bisa tetap menjadi dirinya sendiri, di hadapan dan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki batasan-batasan dan tuntutan-tuntutan?" atau "bagaimana seseorang bisa menjalankan nilai-nilai pribadinya tanpa melanggar norma-norma di dalam masyarakatnya?" Pertanyaan ini muncul karena kita menganggap bahwa individu bisa *ada* tanpa adanya masyarakat, tanpa adanya yang sosial, atau karena kita menganggap bahwa masyarakat bisa ada tanpa adanya individu-individu yang membangunnya. Seolah-olah pilihan hidup kita hanya menjadi pemberontak atau konformis terhadap masyarakat. Bagi saya, ini bukanlah permasalahan yang sebenarnya; ia muncul karena ketidaktepatan dalam merumuskan pertanyaan.

4;

Sebelumnya saya katakan, bahwa secara konseptual kita dapat memisahkan antara dunia sosial dengan dunia korporeal. Dalam keadaan aktual, keduanya tidaklah terpisahkan. Apa yang terjadi di dunia sosial mempengaruhi

dunia korporeal, demikian juga sebaliknya. Dan eksistensi berada di dalam keduanya pada saat yang bersamaan. Untuk selanjutnya, saya akan menyebut dunia di mana eksistensi berada sebagai dunia manusia.

Salah satu ciri utama dunia manusia saat ini adalah bersifat global. David Peat memilih foto bola bumi sebagai wakil yang tepat untuk mengungkapkan situasi ini karena "*that image from space reminded us all that we are inhabitants of a single earth ...*" [citraan dari ruang angkasa itu mengingatkan kita bahwa kita adalah penghuni bumi yang satu ...] (2002: 156). Kita semua mendiami satu bulatan yang sama: planet bumi. Saya bukan hanya warga suatu kota atau negara, melainkan warga bumi. Intensitas persebaran informasi melalui media massa mempunyai andil yang besar dalam pembentukan persepsi ini.

Apa yang terjadi di Iran, Venezuela, Perancis, atau Rwanda, kemudian menjadi bagian dari dunia saya. Tanpa media massa, manusia memandang dunianya seluas wilayah yang pernah ia kunjungi, bahkan sekadar wilayah yang ia diami; di luar itu, bukan termasuk dunianya. Sebelum media massa menentukan cara manusia memandang dunia, orang-orang mengetahui adanya "dunia lain" dari cerita yang dibawa para musafir. Tempat-tempat yang diceritakan mereka beserta segala macam eksotismenya benar-benar terpahami sebagai dunia yang lain. Dengan adanya media massa, luas dunia seseorang melampaui wilayah yang pernah ia kunjungi—wilayah-wilayah asing yang diceritakan melalui internet, televisi, media cetak, dan lainnya kemudian menjadi bagian dari dunianya.

Yang kemudian menentukan dunia kita bukanlah kehadiran kita di suatu tempat, melainkan pengetahuan dan

penglihatan yang diperoleh melalui informasi dari media massa. Dalam artian ini, dunia kita merupakan dunia global yang virtual. Dunia kita bukan lagi suatu tempat di mana kita pernah hadir di sana, melainkan gambaran-gambaran tentang suatu tempat yang hadir dalam benak kita. Artian pertama ini kemudian lebih tepat jika kita rumuskan sebagai *persepsi bahwa kita semua mendiami satu tempat yang sama dengan skala yang begitu luas.*

Artian kedua dari kata global adalah bahwa efek dari suatu peristiwa di suatu wilayah lokal tertentu tidak terbatas hanya pada wilayah itu. Tempat kita berdiam bukan hanya begitu luas, tapi juga antarwilayah lokalnya saling terikat sehingga bersifat organik. Berbagai peristiwa ekologis yang terkait satu sama lain, yang kemudian kita sebut sebagai gejala pemanasan global (*global warming*), merupakan salah satu peristiwa yang memperkuat pemahaman dan kepekaan kita mengenai sifat global dari dunia manusia dalam artian ini; krisis keuangan yang melanda banyak negara belum lama ini adalah contoh lainnya.

Kompleksitas kegiatan manusia dalam "kediamannya" yang begitu luas dan organis ini menyebabkan "mustahilnya" mengendalikan, atau setidaknya memastikan, dampak dari suatu tindakan atau peristiwa. Berbagai persoalan baru yang muncul dari cara kita mengatasi persoalan-persoalan yang sebelumnya, agaknya mengoyak hubungan antara pencapaian dan kemajuan, dua term yang selama ini kita anggap sejalan, bahkan serupa. Lantaran apa pun yang kita capai dengan kemampuan kita sebagai manusia, tampaknya justru mengakibatkan kemunduran dalam banyak hal; dan kita (semakin) menyadari adanya retakan ini, setelah dunia "menampakkan" keterkaitan bagian-bagiannya dalam satu

rangkaian yang organis. "*We are now less certain about the consequences of that development we call 'progress'*" ... [Kita kini ragu dengan konsekuensi dari perkembangan yang kita sebut "kemajuan" ...] (Peat, 2002: 158). Bahkan, memastikan hal-hal yang bakal terdampak oleh sebentuk "pencapaian" baru pun, sama "mustahilnya".

Ciri kedua dari dunia manusia saat ini adalah bersifat instan. Pergantian informasi yang satu dengan yang lain begitu cepat, seolah-olah tidak memberikan jeda untuk kita melakukan interpretasi dan memaknai suatu peristiwa. Suatu informasi tidak lagi membawa kita kepada suatu pemaknaan yang mendalam atas suatu peristiwa, melainkan kepada informasi yang lainnya. Yang kemudian membangun dunia kita adalah penampakan (*appearance*) demi penampakan yang silih berganti. Ketika dunia ini berlimpah dengan penampakan-penampakan, sehingga seolah-olah hanya terdiri dari penampakan-penampakan tersebut, tanpa makna yang lebih mendalam, semua jadi begitu transparan sekaligus nihilistik. Nihilistik, dalam artian bernilai nol, sebagaimana Deleuze (147) memahamkan nihilisme Nietzsche). Kehidupan terdepresiasi ke nilai nol karena manusia hanya "berselancar" dari satu penampakan ke penampakan lain.

Sifat global dari dunia manusia idealnya menyatukan dunia tersebut dalam sebuah kesatuan yang utuh. Akan tetapi, sekarang kita melihat bahwa yang terjadi justru sebaliknya: dunia manusia terfragmentasi. Ketika globalisasi terjadi, universalisasi nilai-nilai Barat justru mengalami kemerosotan karena di setiap kelokan jalan di bumi ini. Mereka yang berbeda, yang memiliki nilai sendiri-sendiri, dapat ditemukan dengan mudah. Residu yang kemudian

ikut meruyak bersama-sama globalisasi bukanlah nilai-nilai Barat yang tadinya dianggap dapat diuniversalkan, cocok untuk dihidupi oleh kebudayaan mana pun di dunia ini: kebebasan, hak asasi manusia, demokrasi (Baudrillard, "Violence" para. 7). Yang terjadi adalah depresiasi atas nilai-nilai yang ada. Dengan memandang semua nilai sebagai "tak bernilai", maka nilai-nilai itu pun diperbolehkan tumbuh di satu ladang yang sama.

Yang kemudian ada bukanlah dunia egaliter sebagaimana dibayangkan Subcomandante Marcos, melainkan satu dunia dengan kebudayaan *indifferent*, di mana kebudayaan-kebudayaan lokal yang berbeda satu sama lain boleh tampak tapi tak boleh *ada*. *Indifferent* berarti semua yang berbeda boleh menampakkan dirinya, tapi diperlakukan secara sama, diperlakukan tidak menurut keunikannya: sebagai "barang dagangan" di pasar, dan ditakar dengan satu-satunya ukuran, "uang". Dalam pengertian inilah kita menyebut keterbukaan yang ada sekarang bersifat "permisif". Perbedaan sebagai perbedaan, yang mesti dihormati karena keunikannya, tidaklah berarti.

Bertumbuhnya terorisme adalah contoh yang baik untuk melihat keadaan ini. Terorisme dewasa ini, pada dasarnya, bukanlah gerakan atau paham yang muncul dari ketidakmampuan atau ketidakmauan menghargai perbedaan sehingga cenderung melakukan kekerasan terhadap yang-lain, tapi justru muncul karena ingin menegaskan perbedaannya. Muncul dari kefrustasian akibat perbedaannya dipersilakan, namun keberadaannya tidak diacuhkan. Jika kemudian paham tertentu, yang secara tak jernih dicap sebagai "fundamentalis", menutup diri dari semua yang berbeda, ini hanyalah ekses dari kefrustasian tersebut, sebagai upaya

memelihara perbedaannya di hadapan ekspansi permisif dari kebudayaan *indifferent*. Fanatisme terhadap suatu doktrin dan kekeraskepalaan yang mengikutinya justru tumbuh lantaran situasi yang nihilistik tadi; ia ada sebagai reaksi, jadi bukan sesuatu yang sudah ada sebelumnya.

Sekarang ini kita tidak lagi menghadapi perseteruan yang diakibatkan dikotomi individu dan masyarakat, melainkan fragmentasi di dalam kampung global, yang dikira kesatuan ternyata kepulauan antah-berantah. Dalam kebudayaan global yang terfragmentasi inilah, pertanyaan mengenai otentisitas manusia mempunyai wujud yang baru. Bukan struktur masyarakat yang kolot dan opresif yang menyebabkan keunikan individu terdepresiasi, melainkan transparansi yang begitu acuh dan vulgar. Baudrillard menyebutnya pornografik (Baudrillard, "Violence" para. 4).

2
RETAKAN PADA DUNIA MANUSIA

"[A] *truth is, first of all, something new ...*" [(Sebuah) kebenaran pertama-tama adalah sesuatu yang baru ...] (Badiou, 2004: 61). Kebenaran adalah sesuatu yang baru. Untuk sementara, definisi yang diberikan oleh Alain Badiou tersebut saya terima. Seiring dengan perkembangan gagasan saya di dalam tulisan ini nantinya, akan kita lihat pada titik-titik mana saja saya tetap sepaham dan berbeda pandangan dengannya. Meskipun demikian, apa yang ingin saya percakapkan di dalam bab ini bukan semata-mata tentang kebenaran. Jika pada bab sebelumnya saya sudah memberikan sedikit gambaran mengenai dunia manusia yang kita diami, pada bab ini yang ingin saya bicarakan adalah "cara" kita mengada di dalamnya karena selama ini saya percaya bahwa manusia tidak tergeletak begitu saja di dalam dunianya. Ada sesuatu yang ia lakukan di sana, dan inilah yang kita sebut keberadaan. Apa yang sebenarnya dikerjakan oleh eksistensi, bagaimana, dan sejauh mana batas-batasnya; kurang lebih hal-hal semacam itulah yang akan kita bicarakan sekarang.

5;

Dunia sosial dibangun dengan repetisi nilai-nilai. Nilai diulang terus-menerus sehingga diterima oleh masyarakat sebagai kebenaran, bahkan tak jarang dianggap sebagai

kebenaran yang tak perlu lagi dipertanyakan. Bagi Badiou, sesuatu yang dianggap oleh masyarakat sebagai kebenaran ini, yang telah diulang terus-menerus, sebenarnya adalah pengetahuan (*knowledge*). Kebenaran adalah sesuatu yang baru, sementara sesuatu yang diulang-ulang merupakan pengetahuan (Badiou, 2004: 61).

Nilai-nilai tersebut dijadikan patokan untuk melakukan evaluasi sehingga setiap situasi akan diperiksa, diuji, serta ditangani berdasarkan kaidah-kaidah yang diturunkan darinya. Nilai-nilai ini cenderung tetap, tapi evaluasi untuk memahami situasi, serta kaidah-kaidah untuk menanganinya lebih mudah mengalami perubahan karena situasi yang sulit. Dengan demikian, ada mekanisme umpan balik (*feedback*) yang terjadi antara nilai dan konteks. Kesatuan dari sistem inilah yang kita sebut sebagai pengetahuan. Dengannya dunia manusia dikonstruksi. Bukan hanya digunakan untuk membaca dan menggambarkan dunia sosial, sistem pengetahuan ini digunakan pula untuk membaca dan menggambarkan dunia korporeal, karena seperti yang telah saya katakan pada Bab 1, secara aktual kita tidak dapat memisahkan dunia sosial dengan dunia korporeal.

Namun, ada kalanya mekanisme yang repetitif ini mengalami interupsi. Hal inilah yang disebut *black swan* oleh Nassim Nicholas Taleb (2007: 7), *exception* oleh Carl Schmitt (2005: 5), atau *event* oleh Badiou (2004: 62). Interupsi tidak dapat dikonsepsikan. Ia bukan bagian dari repetisi sehingga tidak terjelaskan melalui pengetahuan-pengetahuan yang sudah ada. Sementara setiap perubahan kontekstual cenderung mengakibatkan koreksi atas evaluasi dan kaidah-kaidahnya namun tidak cukup menggoyahkan nilai-nilai yang diterima oleh masyarakat, interupsi dapat

memaksakan koreksi atas nilai. Ia membuat nilai-nilai yang ada tak lagi memadai untuk dijadikan patokan dalam membuat evaluasi baru. Interupsi memaksa kita mengakui bahwa nilai-nilai yang selama ini diterima oleh masyarakat telah usang. Usaha yang keras kepala untuk mempertahankannya, dengan memaksakan interupsi agar sesuai dengannya, justru akan mengakibatkan *evil*, yaitu suatu pengetahuan yang dipaksakan hingga melampaui batas-batasnya sendiri. Hal ini tidak hanya membawa kebekuan pada sistem pengetahuan, tapi juga menyebabkan situasi yang terjadi sejak interupsi tidak tertangani dengan memadai, cenderung diabaikan, bahkan menyebabkan kekerasan (*violence*).

Dalam kondisi inilah kebenaran-kebenaran harus diciptakan. Ini bukanlah penciptaan kata-kata baru, kata-kata yang belum pernah diucapkan oleh seorang manusia pun, melainkan pemberian makna dan muatan baru pada kata-kata yang sudah ada. Saya katakan kata-kata karena kebenaran selalu mewujud dalam bahasa. Dengan demikian, penciptaan kebenaran selalu dilakukan dengan penciptaan metafora, suatu kata yang tidak akan terpahami jika ditafsirkan semata-mata dengan artian literalnya yang sudah akrab dan diterima begitu saja oleh masyarakat. Richard Rorty membedakan antara *literal,* sebagai penggunaan bunyi-bunyian dan tanda-tanda secara lazim, dengan *metaphorical,* sebagai penggunaannya secara tidak lazim (1995: 17). Pembedaan ini memiliki arti penting karena metafora bukan sekadar bisa ditafsirkan dengan banyak cara, tapi juga lantaran ia benar-benar memiliki makna yang baru sehingga terdengar tidak lazim.

Dalam sudut pandang Nietzschean, hal ini dilakukan dengan mengubah daya-daya yang bekerja di belakang

dan di seputar nilai-nilai yang dibawa oleh kata-kata tersebut. Hal ini dilakukan melalui transvaluasi. Hal ini mesti dilakukan, karena interupsi berada di dalam suatu situasi nihilistik; situasi di mana nilai-nilai yang selama ini diterima terdepresiasi ke nilai nol. "*In the word nihilism nihil does not signify non-being but primarily a value of nil. Life takes on a value of nil insofar as it is denied and depreciated ...*" [Dalam kata nihilisme nihil tidak menandai ketiada-beradaan tetapi sebuah nilai nol. Hidup bernilai nol sejauh ia dinafikan dan didepresiasi ...] (Deleuze 147). Nilai-nilai itu "tak lagi bernilai" di hadapan interupsi. Oleh karena nilai-nilai inilah yang mengkonstruksi dunia manusia, atau dengan kata lain, yang membangun kehidupan, maka kehidupan itu pun ikut terdepresiasi ke nilai nol.

Nietzsche percaya bahwa manusia tidak bisa mencegah datangnya nihilisme, tapi bisa mempercepat kedatangannya untuk kemudian mengatasinya. Manusia yang mengafirmasi dan menghidupi kehendak untuk berkuasa merupakan agen yang mempercepat terpenuhinya nihilisme ini. Dengan kata lain, pemenuhan kehendak untuk berkuasa merupakan prosedur yang memungkinkan manusia untuk mewujudkan interupsi ke dalam realitas. Hal ini bertentangan dengan pandangan Badiou yang menganggap bahwa interupsi tidak bisa disengaja. Sebagai manusia kita sebatas mampu "meyakini" bahwa ia ada dan mungkin ada, tidak untuk beremansipasi di dalam realisasinya. Daya kreatif manusia tidak berguna untuk merealisasikan interupsi, tapi untuk membuat putusan tentang kejadiannya, kemudian menyikapinya.

Satu hal yang patut ditekankan, bahwa kebenaran-kebenaran yang diciptakan sejak interupsi takkan pernah

merepresentasikan interupsi itu sendiri. Pada dasarnya, kebenaran pascainterupsi tetaplah fiksi—suatu penjelasan yang membuat dunia manusia kembali terpahami, membuat semua yang terjadi kembali masuk akal, namun bukan gambaran yang utuh dan tepat atas interupsi yang terjadi; bahkan tak ada *keharusan* untuk menjadi *tepat sama* dengan apa yang digambarkannya. Kebenaran-kebenaran ini adalah sesuatu yang disuarakan, atau harus disuarakan. Tentu saja akan bermunculan beragam kebenaran karena bukan sekadar satu mulut dan satu perspektif yang akan berusaha memberikan penjelasan atas apa yang terjadi. Dengan demikian, baik dialog maupun kontestasi antarkebenaran adalah hal yang tak terhindarkan.

Jika saya katakan ada interupsi di satu pihak, dan berbagai kebenaran yang menjelaskannya di lain pihak, namun tak ada relasi representasional di antara keduanya, tidak berarti saya kembali pada metafisika dualistik Kantian yang membatasi nomena dengan fenomena.[1] Interupsi pada akhirnya akan berlalu, dan kebenaran-kebenaran yang diproduksi sebagai tafsir atasnyalah yang kemudian akan hadir dalam konstruksi dunia manusia. Kebenaran-kebenaran inilah yang kemudian menata ulang dunia kita, bukan interupsi itu sendiri.

6;

"Yang berdaulat adalah dia yang memutuskan di dalam pengecualian." (Schmitt, 2005: 5).

---

1 Dualisme Kant dirumuskan berdasarkan pandangan yang sifatnya representasional, bahwa ada kebenaran objektif di luar sana yang menunggu untuk ditemukan, namun kita takkan pernah memiliki pengetahuan tentangnya sehingga kebenaran yang dimaksud, benda-pada-dirinya (*das ding an sich*), terpelihara dalam dunia nomena.

Kalimat tersebut dapat pembaca temukan pada halaman awal *Political Theology* karya Carl Schmitt. Saya mengutipnya bukan untuk memberikan penjelasan panjang lebar mengenai apa yang dimaksud oleh Schmitt dengan kalimat tersebut, tidak pula merumuskan suatu interpretasi baru atas pemikiran Schmitt yang terkandung di dalamnya. Akan tetapi, apa yang saya pikirkan dan akan saya jelaskan pada paragraf-paragraf selanjutnya dapat diungkapkan dengan kalimat yang sama: yang berdaulat adalah dia yang memutuskan di dalam pengecualian.

Ketika terjadi interupsi, sebagaimana telah saya katakan, yang kemudian harus dilakukan adalah memproduksi kebenaran-kebenaran untuk memberikan keterangan tentangnya. Penciptaan kebenaran bukanlah laku *creatio ex nihilo* [penciptaan dari ketiadaan]. Bahan bakunya sudah ada, yaitu bahasa beserta nilai-nilai yang dikandungnya, tinggal dikenai transvaluasi agar menghasilkan kebaruan yang memungkinkan interupsi terpahami. Akan tetapi, keputusan yang mendahuluinya, keputusan untuk menyuarakan suatu kebenaran, adalah keputusan yang tidak didasarkan pada landasan apa pun. Ini tidak berarti bahwa keputusan tersebut diambil secara membabi buta, sama sekali tanpa pertimbangan, apalagi pertimbangan rasional. Hanya saja, tak ada perangkat kaidah apa pun yang tersedia, yang tinggal diikuti tahap per tahapnya, untuk memberikan pedoman mengenai apa yang mesti dilakukan. Tidak pula tersedia perangkat nilai yang dapat dijadikan justifikasi atas keputusan yang diambil. Keputusan ini justru mengawali penciptaan nilai-nilai baru, nilai-nilai yang sesuai dengannya, yang kemudian dijadikan justifikasi atasnya. Bahkan, keputusan ini sebenarnya meliputi juga keputusan untuk menyatakan

apakah situasi yang tengah dihadapi merupakan interupsi atau bukan. Keputusan ini harus diambil hanya supaya situasinya tertangani. Itu saja.

Keputusan ini bersifat eksistensial. Alasan utama saya mengatakan demikian bukan lantaran keputusan ini tidak didasarkan pada landasan apa pun, tapi lebih karena keputusan ini merupakan pencapaian suatu titik yang darinya tak mungkin diadakan remedi; kita tak mungkin kembali untuk melakukan pemilihan ulang atas keputusan yang telah kita ambil, juga tak mungkin mengembalikan situasi ke keadaan yang sama seperti sebelum terjadinya interupsi. Satu-satunya yang bisa dilakukan eksistensi, setelah ia membuat keputusan eksistensial, adalah terus-menerus menyuarakan kebenaran yang kemudian diproduksi olehnya. Menyuarakan kebenaran, yang berarti melakukan penguatan (*forcing*) atasnya, tentu saja berbeda dengan mengabarkan dogmatisme. Ini adalah upaya untuk menghindarkan keterlupaan atas interupsi yang pernah terjadi; yang darinya dimulai suatu transvaluasi, suatu mekanisme yang memelihara dunia sosial dari karat dan stagnasi. Sekali eksistensi membuat keputusan eksistensialnya, segalanya akan menjadi berbeda baginya: dirinya, bahasanya, dunianya.

Produksi kebenaran bukan hanya mengakibatkan transformasi dalam bahasa, tapi juga mentransformasikan eksistensi dan yang sosial. Dalam Bab 1 hal ini telah saya singgung ketika menegaskan bahwa eksistensi, yang sosial, dan bahasa harus ada ketiga-tiganya dan bergantung satu sama lain. Pada kenyataannya, interupsi menggiring ketiganya mengalami transformasi dalam waktu yang sama. Yang saya bicarakan bukanlah suatu bahasa yang digunakan secara

luas, bukan pula dunia sosial yang mencakup wilayah yang besar, melainkan bahasa yang digunakan oleh eksistensi yang bersangkutan (*parole*, bukannya *langue*) dan dunia sosial sebagaimana yang dialami sang eksistensi. Perubahan radikal yang terjadi pada bahasa dan dunia sosial dengan sendirinya mengubah konsepsi kedirian dari eksistensi yang bersangkutan. Tetapi tentu saja selalu ada kemungkinan suatu kebenaran dengan magnitudo tertentu dapat mengubah dunia yang lebih luas dari sekadar dunia seseorang atau sekelompok eksistensi.

Oleh karena kebenaran merupakan suatu kebaruan, dan diproduksi dari interupsi yang mendahuluinya, bahasa yang memberinya bentuk pun merupakan bahasa metaforis. Ia harus terus-menerus disuarakan, dipercakapkan, dan diperdebatkan dengan kebenaran-kebenaran yang lainnya. Dengan cara ini, bukan tak mungkin kebenaran tersebut perlahan-lahan akan mengalami perubahan, bahkan perkembangan. Ia pun juga mengalami penguatan sehingga perlahan-lahan berubah dari bahasa metaforis menjadi bahasa literal karena semakin banyak orang yang menerimanya, atau setidaknya memahaminya, beserta nilai-nilai yang dibawanya. Semakin tinggi intensitas penguatannya, suatu kebenaran akan berkembang ke arah yang tak bisa lagi dikendalikan oleh orang pertama yang menyuarakannya; geliat tubuh yang sosiallah yang kemudian akan mendeterminasi pertumbuhannya. Lama-kelamaan kebenaran ini pun akan mengerak, hingga menemui interupsi lagi, dan proses yang sama akan kembali terulang. Eksistensi harus kembali memproduksi kebenaran.

Sebenarnya, eksistensi memiliki kapasitas untuk menciptakan kebaruan dengan bersandar semata pada kehendak-

nya. Akan tetapi, tanpa adanya interupsi, kebaruan yang diproduksinya takkan mengalami penguatan dan akan segera hilang. Saya yakin, yang semacam ini jauh lebih banyak diproduksi dalam sejarah, namun tak cukup bersuara dan terbungkam dengan sendirinya. Kebaruan semacam ini, yang tidak didahului oleh interupsi, dan dengan demikian tidak diawali oleh sebuah keputusan eksistensial, bukanlah kebenaran. Barangkali ia sebentuk kebaruan, tapi bukan kebenaran.

Saya tidak sependapat dengan Rorty yang membedakan antara eksentrik dan genius semata-mata atas dasar "keberuntungan" (29). Seseorang dengan kebaruan akan menjadi seorang genius jika muncul pada waktu dan tempat yang tepat, yaitu ketika kebaruan yang ia ciptakan secara kebetulan sesuai dengan apa yang sedang dikehendaki oleh masyarakat sehingga metaforanya terpahami oleh orang-orang kebanyakan, dan menjadi sekadar eksentrik jika waktu dan tempatnya tidak tepat. Pandangan yang bernuansa Hegelian inilah yang menjadikan individu, sebagai agen sejarah, ironis karena ia tak lebih dari instrumen bagi Roh untuk memanifestasikan dirinya dalam sejarah. "*Such are all great historical men—whose own particular aims involve those large issues which are the will of the World-Spirit ...*" [Demikianlah sosok-sosok hebat dalam sejarah—yang tujuan hidupnya melibatkan isu-isu besar yang merupakan kehendak dari Roh-Dunia ...] (Hegel 30). Menurut saya, apa yang dimaksud dengan adanya "waktu dan tempat yang tepat" sebenarnya adalah adanya interupsi dan keputusan eksistensial. Dengan demikian, eksistensi tetap memiliki peran utama dalam menentukan apakah dirinya seorang genius atau bukan. Ia memiliki kedaulatan atas dirinya.

Hanya di dalam kondisi yang sudah saya jelaskan pada paragraf-paragraf di atas eksistensi meraih otentisitas. Saya tidak mengatakan bahwa eksistensi harus menjadi seorang genius untuk mencapai otentisitas. Untuk mencapainya, cukuplah ia melakukan proses penciptaan kebenaran, yaitu proses yang tak lain merupakan personalisasi atas yang sosial, mencakup internalisasi yang sosial sekaligus eksternalisasi yang personal.

7;

Eksistensi "mendefinisikan" dirinya dengan mengakses dunia sosial. Dengan demikian ia mengkonstruksi perbedaan dan persamaannya dengan yang-lain, sehingga membentuk identitas yang arti pentingnya seperti sekeping cermin; menampilkan bayangan diri yang telah diobjektivikasi. Hal inilah yang memungkinkan eksistensi memiliki personalitas; yang secara sederhana, dapat kita formulasikan sebagai kesatuan dari topeng wajah (*persona*) dan kesadaran-diri (*self-awareness*).

Pada Bab 1 saya katakan bahwa eksistensi mengakses dunia sosial menggunakan medium bahasa. Hal ini yang memungkinkan seseorang membentuk tubuh sosialnya sendiri. Pembentukan tubuh sosial adalah personalisasi atas yang sosial. Tidak hanya memungkinkan adanya pengetahuan tentang diri, proses ini juga memberikan seseorang posisi di dalam dunia manusia. Karenanya, pada awal bagian ini saya katakan bahwa dengan mengakses dunia sosial eksistensi "mendefinisikan" dirinya; ia menandai keberadaannya. Meskipun maksud dari term definisi tersebut harus dipahami sebagai suatu pembatasan yang sangat longgar dan tidak tetap.

Apa yang telah saya bicarakan dalam bab ini merupakan sebuah mekanisme yang terus-menerus menggerakkan, bahkan memperbarui personalisasi atas yang sosial. Tanpa mekanisme tersebut, eksistensi dapat melarut ke dalam dunia sosial, sehingga mengalami pengikisan personalitas. Atau dengan kata lain, eksistensi terbekukan di dalam definisi-diri yang ia terima secara pasif dari dunia, menganggapnya sebagai esensinya. Dari sinilah seseorang menjadi resisten terhadap perubahan dan mengingkari kemungkinan-kemungkinannya—mengingkari kondisi eksistensi yang selalu dalam keadaan menjadi sekaligus melemahkan daya kreatif yang dimilikinya. Apa yang saya namakan interupsi bukan sekadar peristiwa-peristiwa besar yang mengguncang rutinitas suatu masyarakat, kejadian-kejadian partikular tertentu yang gaungnya terbatas dalam kehidupan seorang individu pun layak disebut interupsi.

Di lain pihak, ketika proses ini berjalan, eksistensi juga memainkan perannya dalam pembentukan dunia sosial. Setiap kebenaran yang disuarakannya perlahan-lahan akan menjadi pengetahuan dan turut membentuk konstruksi dari yang sosial, seiring perubahan konstruksi kebenaran yang sebelumnya berupa metafora lambat-laun menjadi literal.

8;

Dunia manusia dalam beberapa dekade terakhir berjalin dengan ketidakpastian. Di dalam pengantar bukunya yang berjudul *From Certainty to Uncertainty*, David Peat menyatakan, alih-alih menjadi abad pengetahuan dan kepastian, abad ke-20 justru berakhir dengan ketidakpastian, ambiguitas, dan keragu-raguan (Peat, 2002: ix). Digitalisasi diadakan hampir di setiap bidang kehidupan. Hal inilah

yang memungkinkan dikonstruksinya sebuah dunia berciri global dan virtual sebagaimana kita mengalaminya saat ini. Berbagai hal diubah ke dalam bentuk data dan disebarluaskan secara masif. Irama hidup pun kemudian ditentukan oleh kecepatan persebaran informasi, yang hampir-hampir tak mungkin lagi kita pilah-pilah dengan kriteria nyata atau tidak, apalagi benar atau salah. Pada bab sebelumnya, saya katakan bahwa dunia yang demikian juga bersifat nihilistik oleh karena segala sesuatunya tampil dengan begitu vulgar.

Nihilistik dan tak terduga. Banyak hal yang "tidak biasa" terjadi begitu saja, dan cepat berganti dengan hal-hal yang lainnya. Kejadian-kejadian yang seharusnya dapat menjadi interupsi ini, yang silih berganti seiring percepatan informasi, telah menjadi sesuatu yang rutin. Jika interupsi adalah jeda yang memotong pengulangan-pengulangan yang akrab dengan kita, di dunia kita saat ini "yang jeda" tersebut menjadi rutin bukan karena pengulangan-pengulangan yang membuat kita terbiasa terhadapnya, tetapi karena kehadirannya yang berhamburan.

Hal ini menjelaskan mengapa di abad kita tidak ada genius. Fungsi interupsi telah terdepresiasi lantaran ia menjadi rutinitas, akibatnya gaungnya tak lagi melahirkan seorang genius. Di dalam kehidupan massal saat ini, setiap kejadian yang tidak biasa telah teranggap sebagai bagian dari yang rutin, sehingga setiap orang yang memproduksi kebenaran menjadi "biasa-biasa saja" di mata massa, bahkan sering kali hanya dipandang sebagai eksentrik. Di dalam masyarakat yang mengalami kejengahan terhadap rentetan peristiwa tidak biasa yang menjadi rutin, interupsi dan otentisitas yang diwujudkan atas presedennya kemudian terpelihara dalam

ruang-ruang yang sangat personal, tak lagi dibicarakan. Batas-batas yang memisahkan antara yang privat dan yang publik semakin tegas dan memaksa orang-orang untuk mengakses dunia sosial dengan topeng. Dan lagi, topeng ini bukan instrumen yang mewakili diri kita di hadapan yang sosial, sebagaimana kita mengenal persona selama ini, melainkan lebih merupakan tabir yang menyembunyikan diri kita. Dengan menyembunyikan diri dan tak pernah lagi membicarakannya, semua orang nyaris bertatap muka setiap hari tapi terpenjara satu sama lain. Kita sekarang adalah orang-orang gentayangan.

3
KEMATIAN DAN KEMATIAN EKSISTENSIAL

Pada bab ini, pertanyaan yang akan saya coba jawab adalah, "apakah kematian eksistensial itu?" Saya tak hendak mengkonsepsikan sembarang kematian, melainkan kematian yang kita temui ketika kita mengatakan bahwa "Socrates mati" atau "Tolstoy mati" atau "Borges mati" atau siapa pun; bukan apa pun. Dengan kata lain, yang ingin saya bicarakan adalah kematian tiap-tiap orang sebagai individu yang unik dan tak tergantikan; kematiannya pun tak terwakilkan. Apakah yang menentukan kedirian seorang individu adalah tubuh biologisnya, "jiwanya", atau kemampuannya untuk memiliki kesadaran-diri; merupakan persoalan yang tak bisa kita abaikan ketika membicarakan kematian yang terjadi pada manusia. Bahkan, dalam beberapa literatur yang membicarakan tema ini, pendefinisian manusia tersebut dijadikan pokok persoalan sehingga tanpa membicarakannya seolah-olah mustahil membicarakan kematian.

Lantaran kematian telah dianggap sebagai kondisi yang meniadakan apa pun yang ada pada manusia, maka pengertiannya pun dianggap akan jelas dengan sendirinya begitu kita memperoleh satu rumusan yang memadai untuk "mendefinisikan" manusia. Yang kemudian membuat persoalan ini "sulit" bukanlah karena kita selalu gagal dalam memahami apa itu kematian, tapi karena kita tak pernah

berhasil mencapai rumusan yang memuaskan mengenai sesuatu yang membuat manusia menjadi manusia, bukannya bunga bakung atau kucing. Pada persoalan inilah kita lebih sering menyibukkan diri sehingga kematian itu sendiri sangat jarang kita bicarakan.

Mereka yang menganut *animal essentialism*,[1] *mind essentialism*,[2] maupun *personal essentialism*[3] mesti menghadapi persoalan yang serupa dalam mengkonsepsikan kematian. Kematian bisa saja dipahami sebagai berhentinya proses kehidupan tanpa bisa dipulihkan lagi, hilangnya kemampuan untuk berkesadaran, maupun lenyapnya kesadaran-diri manusia (*self-awareness*) (Luper, 2009: 48-49). Namun, pada kenyataannya, seseorang bisa kehilangan kesadaran maupun personalitasnya tanpa mengalami kematian, katakanlah jika terjadi kerusakan tertentu pada otaknya. Di lain pihak, ketika tubuh biologisnya telah mati, tentu saja seseorang tak lagi ada di dunia ini. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa tubuh biologis itulah yang menentukan esensi orang yang bersangkutan. Ketika sudah mati, kita tidak mengatakan bahwa tubuh yang tergeletak di sana adalah Socrates atau Tolstoy atau siapa pun, tapi kita katakan bahwa itu "jasad Socrates" atau "jasad Tolstoy" atau "jasad siapa pun". Tubuh yang masih hidup dan bernyawa tidaklah sama dengan jasad yang kita makamkan.

Dalam ketiga pandangan di atas, kematian bukan hanya negasi atas kehidupan; kematian bukan sekadar ketiadaan kehidupan, tapi juga ketiadaan ke-manusia-an (*humanness*). Pada ketiga pandangan ini kematian diturunkan dari kon-

---

1 Pandangan bahwa esensi manusia adalah tubuh biologisnya.
2 Pandangan bahwa esensi manusia adalah kesadarannya.
3 Pandangan bahwa esensi manusia adalah kemampuannya untuk memiliki kesadaran-diri (*self-awareness*).

sepsi tertentu mengenai esensi manusia, lantas lenyapnya esensi inilah yang dipahaminya sebagai kematian. Akibatnya, hal ini menggeser duduk perkaranya, dari "apakah kematian itu?" menjadi "apakah manusia itu?'

Sebelum kita melangkah lebih jauh, perlu kiranya saya tekankan bahwa saya memahamkan pribadi sebagai individu yang memiliki kesadaran-diri. Dengan demikian, personalitas bukan hanya berkait hal-hal yang berkenaan dengan seseorang dan membentuk identitasnya, tapi mensyaratkan juga adanya pengetahuan-diri (*self-knowledge*) sehingga mencakup pula subjektivitas ke dalam pengertiannya. Dalam kerangka pemahaman inilah, tema di dalam bab ini dan satu bab selanjutnya saya bicarakan.

9;

Kematian adalah berakhirnya proses kehidupan (*vital process*) (Luper, 2009: 41). Untuk sementara definisi ini saya terima sebagai titik berangkat kita. Nanti akan kita periksa apakah definisi ini mencukupi untuk memahami kematian eksistensial.

Kita dapat memahami kematian sebagai sebuah keadaan (*state*) (Luper, 2009: 44). Akan tetapi, kematian bukanlah keadaan *setelah* kehidupan berakhir. Ketika kita mengatakan "Socrates mati", perkataan itu tidak menunjuk pada hari-hari ketika tubuh Socrates sedang mengalami pembusukan, melainkan menunjuk kepada saat tertentu tepat ketika kehidupannya berakhir. Dalam hal ini, memahami kematian sebagai sebuah keadaan tidak semudah kelihatannya. Ketika kematian terjadi, banyak peristiwa biologis partikular yang terjadi dalam urutan waktu yang berbeda; misal, jantung yang terhenti menyebabkan pasokan darah ke otak

terhenti, akibatnya kerja paru-paru pun terhenti. Semuanya tidak terjadi sekaligus. Pun, ada banyak kemungkinan skenario. Boleh jadi, keadaan fatal pada satu skenario tidak akan mendatangkan ajal pada skenario yang lain. Dengan demikian, kita tak dapat memastikan kapan tepatnya dan dalam kondisi seperti apa keadaan mati itu terjadi. Yang dapat kita ketahui hanyalah ketidakberesan pada bagian tubuh tertentu dan melihatnya sebagai hal yang fatal.

Ketika semua sel tubuh mengalami *necrosis*,[4] tak ada lagi proses kehidupan dalam tubuh yang bersangkutan. Akan tetapi, kematian bukanlah momen ketika hal ini terjadi, karena ketika Socrates meminum racun cemara kemudian dikatakan mati, belum semua sel dalam tubuhnya mengalami *necrosis*. Pun, kita tidak mengatakan seseorang mati tepat ketika seluruh tubuhnya membusuk. Pada momen tertentu sebelum hal itu terjadi maupun ketika itu berlangsung, proses-proses kehidupan masih berlangsung pada bagian-bagian tubuh tertentu.

Kita dapat mengajukan keberatan terhadap uraian ini dengan mengatakan bahwa kehidupan suatu individu tidak identik dengan proses kehidupan tiap-tiap sel yang menyusunnya. Ketika sejumlah besar sel membentuk satu organisme kompleks, maka muncullah sebentuk kehidupan baru yang berbeda dari fenomena hidup tiap-tiap sel tersebut. Seekor kucing bukanlah tiap-tiap sel yang menyusun tubuhnya, bukan pula sekadar penjumlahan dari semua sel itu; melainkan, satu individu baru yang merupakan kesatuan organis dari sel-sel yang menyusunnya. Perubahan

---

4 Berhenti bekerjanya membran sel yang menyebabkan organel-organel di dalam sel mengalami pembengkakan kemudian meletup; disusul oleh kehancuran berbagai sistem di dalam sel dalam sebuah reaksi berantai, hingga bocor dan merusak sel-sel lain di sekitarnya.

dari sel menjadi organisme kompleks setidaknya meliputi pelipatgandaan sel, pengaturan sel ke dalam bagian-bagian yang terorganisasi, yang semakin lama membentuk kesatuan yang semakin kompleks dengan jumlah sel yang semakin banyak dan terdiferensiasi. Akhirnya, sekumpulan sel yang membentuk suatu jaringan memiliki struktur yang berbeda dari sel-sel lain yang membentuk jaringan yang lain. Dalam proses ini, ada "kekuatan hidup" yang mengaturnya (Kattsoff, 2004: 96), yang belum kita ketahui secara pasti itu apa namun kita sepakati adanya.

Jika suatu hari kucing itu mengalami kecelakaan dan terpotong ekornya, ia tetap satu individu yang "utuh". Ekor yang lepas bukanlah organisme baru yang berdiri sendiri, tidak pula menjadikannya "kucing tak lengkap". Ia tetap seekor kucing. Dengan demikian, kematian sebagai sebuah keadaan bukanlah himpunan dari matinya semua sel yang membentuk satu individu, melainkan hilangnya "kekuatan hidup" yang mengikat dan mengorganisasi semua sel tadi. Dalam contoh yang saya berikan, kematian berarti hilangnya hidup si kucing, bukan hilangnya proses kehidupan dari tiap-tiap sel yang menyusun tubuh si kucing. Dalam hal ini, kita harus membedakan antara organisme dan benda hidup (*living things*). Meskipun kedua-duanya memiliki *vital process*, namun organisme memiliki otonomi (Luper, 2009: 13). Adapun benda hidup merupakan bagian dari organisme, misalnya sel-sel darah. Meskipun sel-sel tersebut mengandung kehidupan, namun proses kehidupannya bergantung pada proses-proses lain yang terdapat pada bagian yang berbeda dari tubuh organisme. Tidak ada darah yang hidup semata-mata sebagai darah; ia "harus" dan selalu menjadi bagian dari suatu organisme.

Dalam upaya memahami kematian pada organisme, kita melihat adanya kebutuhan untuk menentukan kapan kematian itu terjadi agar konsepsi akan kematian tidak sekadar menjadi konsepsi yang kosong dan bisa kita pahami. Untuk itu, kita perlu menempatkannya pada satu momen tertentu dalam serangkaian proses yang kita namakan sekarat (*dying*). Saya pikir, pada beberapa kasus ketika kematian terjadi dengan sangat tiba-tiba sekalipun, proses ini tetap berlangsung, hanya durasinya saja yang begitu singkat.

Pertama, kematian dapat dipahami sebagai *penyelesaian* dari proses sekarat. Kita menyebutnya *denouement death*. Kedua, kematian dapat juga dipahami sebagai awal dari proses sekarat; yaitu suatu titik yang tidak lagi memungkinkan berbaliknya proses sekarat (*point of no return*). Kita menyebutnya *threshold death*. Ketiga, kematian adalah hilangnya kemampuan organisme untuk mengintegrasikan fungsi tubuhnya; kita menyebutnya *integration death*. Konsepsi ketiga ini baru memadai untuk diterima sebagai kematian jika ia disertai *threshold death*. Tanpa mengikutsertakan *threshold death*, organisme mungkin saja memulihkan integrasi tubuhnya sehingga keadaan tersebut tidak bisa disebut sebagai kematian. Di dalam *threshold death* dan *integration death*, yang berakhir bukanlah hidup itu sendiri, melainkan kapasitas organisme untuk melangsungkan kehidupannya (Luper, 2009: 42-44).

10;

Manusia tidak sekadar memiliki tubuh korporeal, tapi juga tubuh sosial. Apa yang saya maksud sebagai tubuh sosial

bukanlah hasil institusionalisasi tubuh korporeal melalui pelekatan nilai-nilai yang didasarkan pada norma-norma yang ada di dalam suatu masyarakat, seperti penghormatan terhadap kepala atau "penistaan" terhadap organ seksual tertentu; melainkan, hasil refleksi manusia mengenai dirinya yang dibentuk melalui bahasa. Atau dengan kata lain, hasil personalisasi atas yang sosial. Dengan demikian, tubuh sosial lebih sebagai sesuatu yang kita *imajinasi*-kan sebagai diri kita. Kedua tubuh ini tak terpisahkan, dan membentuk kesatuan yang kita namakan eksistensi.

Pada titik ini, dapat kita katakan bahwa kematian eksistensial adalah kematian yang terjadi pada eksistensi. Atau dengan bahasa yang lebih mudah, kematian eksistensial dapat kita pahami sebagai kematian yang ketika membicarakannya, kita bisa mengangankannya sebagai kematian kita sendiri, bukan matinya sembarang manusia atau sembarang makhluk hidup. Akan tetapi, meskipun kita tahu subjek dari kematian eksistensial, namun rumusan tersebut tidak memberikan penjelasan kepada kita mengenai definisi dari kematian eksistensial itu sendiri.

Dalam Bab 1, saya mengatakan bahwa manusia *ada* ketika ia mengenal kata-kata. Dengan kata-katalah kita bisa mengobjektivikasi diri kita sehingga memiliki pengetahuan-diri. Ini adalah hal yang menarik karena pengetahuan-diri adalah pengetahuan yang subjek dan objeknya satu dan sama, yaitu "aku". Tanpa bahasa, hal ini tidak mungkin dilakukan karena kita hanya akan bisa *mengalami* bagaimana menjadi diri kita, tanpa pernah *mengetahui* bagaimana rasanya menjadi diri kita. Tubuh yang diobjektivikasi dengan bahasa inilah yang saya sebut tubuh sosial. Tubuh ini sepenuhnya subjektif karena mensyaratkan pengetahuan-

diri, selalu dalam keadaan menjadi, dan selalu memperoleh bentuk dari aktivitas memaknai. Ketiadaan tubuh sosial juga berarti ketiadaan aktivitas mengetahui dan memaknai.

Pembedaan antara tubuh korporeal dan tubuh sosial yang saya lakukan sebatas untuk memetakan di manakah kematian pada manusia terjadi. Pembedaan ini saya lakukan karena pernyataan bahwa kematian terjadi pada tubuh ternyata tidak sesederhana kelihatannya, bahkan tidak cukup jelas lantaran kita bisa melihat bahwa tubuh dalam satu pembicaraan ternyata berbeda dengan tubuh dalam pembicaraan yang lain. Inilah sebabnya kita selalu menemui kesulitan untuk memastikan: jika kematian adalah negativitas, apa sebenarnya yang tak ada pada kondisi mati?

Pada masa kita sekarang, pembedaan antara yang natural dan yang kultural telah kehilangan signifikansinya. Oleh karena itu, sangat mungkin timbul pertanyaan, apa signifikansi pembedaan antara yang korporeal dengan yang sosial? Terlebih, karena pembedaan tersebut hanya mungkin dilakukan secara konseptual dan tidak secara aktual. Meskipun demikian, di dalam peleburan yang natural dan yang kultural, pembedaan antara yang korporeal dan yang sosial masih layak untuk dilakukan. Hanya saja, kita tak mungkin memahaminya seolah-olah kedua hal tersebut adalah klasifikasi kategoris atas realitas. Yang korporeal adalah data mentah yang berhamburan di sekitar kita, sedangkan yang sosial merupakan cerita yang merangkai dan menghubungkan itu semua. Dengan kata lain, yang sosial merupakan aspek naratif dari realitas yang turut mengkonstruksi dunia manusia, meskipun ia selalu mengalami kekurangan (*lack*) sehingga menjadi narasi

yang tak mungkin utuh dan terfragmentasi. Meleburkan kedua-duanya—yang korporeal dan yang sosial—justru mengimplikasikan "keharusan" untuk menerima adanya benda-pada-dirinya (*das ding an sich*) di luar sana; dengan demikian, malah membawa kita pada dualisme yang lebih kaku dan cenderung esensialis.

Ini juga tak berarti bahwa bagi saya baik tubuh korporeal maupun tubuh sosial, salah satu maupun kedua-duanya, merupakan esensi manusia. Keperluan saya hanyalah memetakan wilayah yang mungkin disambangi kematian.

Sejauh ini kematian yang kita bicarakan adalah kematian yang terjadi semata-mata pada tubuh korporeal; kematian yang terjadi pada setiap organisme dan benda hidup, bukan hanya pada eksistensi. Kematian terjadi pada tubuh korporeal karena tubuh korporeal pernah dilahirkan sehingga memiliki kehidupan; tubuh sosial tak pernah dilahirkan namun di-*ada*-kan. Kita bisa saja menerima tubuh korporeal sebagai anugerah atau pemberian, tapi tubuh sosial adalah suatu pencapaian, suatu penciptaan-diri. Oleh karena itu, tubuh sosial tidak mengalami kematian, kecuali sebagai sebuah metafora. (Kematian yang metaforis ini akan saya bicarakan pada bagian akhir buku ini.) Akan tetapi, tubuh sosial lenyap ketika tubuh korporeal mati; ia imortal, tapi tidak eternal. Dengan demikian, kita bisa memahami kematian eksistensial sebagai matinya tubuh korporeal sekaligus lenyapnya tubuh sosial. Gagasan ini menghindarkan kita dari persoalan yang menjebak para penganut *animal essentialism*, *mind essentialism*, serta *personal essentialism* lantaran kita tak perlu merumuskan hal apa yang menjadikan manusia itu manusia, yang juga akan dilenyapkan oleh kematian. Meskipun begitu, sejauh ini

kita tetap tak mendapatkan definisi yang jelas, apalagi tegas, atas kematian eksistensial.

Saya ingin memeriksa pemahaman yang telah kita dapatkan mengenai kematian eksistensial ini dengan mempertimbangkan orang-orang yang berada dalam keadaan vegetatif (*vegetative state*). Keadaan vegetatif terjadi karena kerusakan tertentu di bagian otak sehingga tidak memungkinkan adanya kesadaran dalam diri orang yang mengalaminya, namun otak tersebut masih mampu mengorganisasi kerja berbagai sistem organ yang ada. Dalam keadaan seperti ini tidak ada aktivitas mengetahui maupun memaknai; tidak ada aktivitas berbahasa dalam diri orang tersebut. Dengan demikian, ia pun sedang tidak memiliki tubuh sosial. Ini berarti, manusia bisa saja berhenti *ada* tanpa harus berhenti hidup. Kita pun tidak bisa mengatakan bahwa seseorang yang berada dalam keadaan vegetatif mengalami kematian. Hal serupa terjadi pada manusia yang belum mengenal bahasa, meski dalam bentuknya yang paling sederhana. Ia hidup, tapi belum *ada*, sehingga takkan pernah mengalami kematian eksistensial, karena tak ada tubuh sosial yang lenyap darinya; pun ketika tubuh korporealnya mengalami kematian.

Matinya tubuh korporeal juga berarti kesudahan eksistensi; hanya ini yang bisa saya katakan mengenai kematian eksistensial. Selebihnya, dengan terpaksa harus kita lewatkan dalam diam.

11;

Kita tak pernah mempunyai data primer mengenai kematian. Tak ada data yang diperoleh dari pengalaman dengan sudut pandang orang pertama. Seseorang yang telah

mengalaminya tak bisa lagi bercerita kepada kita, sementara orang-orang yang masih hidup belum punya pengalaman tentangnya. Pengetahuan kita tentang kematian disandarkan pada pengalaman orang ketiga, yaitu orang yang melihat orang lain mati. Adapun kesaksian yang kita peroleh dari mereka yang pernah mengalami mati suri maupun NDE (*near death experience*) hanya mungkin untuk diperlakukan sebagai analogi agar bisa memodelkan keadaan mati.

Kebutaan dalam sudut pandang orang pertama inilah yang menjadikan kita memandang kematian sebagai hal yang sangat individual dan personal. Tiap-tiap orang (akan) mengalaminya sendiri, tak terwakilkan, dan sendirian. Setelah itu, habis perkara: kematian terhenti dalam diam tanpa bisa dibagi-bagikan. Oleh karena itu, pembicaraan tentang kematian hanya dilakukan oleh orang-orang di luar peristiwa itu; dan pada gilirannya, kematian hanya menjadi urusan bagi orang-orang yang masih hidup, tak pernah menjadi urusan mereka yang telah "mengalaminya". Implikasinya jelas: bahwa kita tahu kematian itu ada, tapi benar-benar tak pernah tahu kematian itu apa.

Memang, setiap usaha untuk mendefinisikan kematian harus menyerah pada diam. Meskipun demikian, kita masih bisa merumuskan kriteria untuk menentukan apakah kematian sudah terjadi pada seseorang. Ini adalah hal yang berbeda dari kematian itu sendiri; akan tetapi hanya inilah yang bisa kita ketahui ketika berhadapan dengan kematian, untuk bisa menjelaskannya sebagai peristiwa yang benar-benar hadir di dalam dunia manusia.

Saya hanya akan menyinggung sekadarnya, untuk memberikan gambaran kepada pembaca beberapa kriteria kematian yang kita kenal, antara lain kematian klinis (*clini-*

cal death) yang masih berlaku di Indonesia, kematian otak (*brain death*) yang berlaku di Amerika Serikat, serta kematian stem otak (*brain-stem death*) yang diberlakukan oleh Inggris dan diikuti beberapa negara Eropa lainnya (Luper, 2009: 49-52).

Kematian klinis adalah momen ketika jantung berhenti bekerja sehingga menghentikan pasokan oksigen ke otak. Kerja otak pun berhenti dan menghentikan kerja paru-paru. Dengan demikian, sistem saraf pusat, sistem peredaran darah, dan sistem pernapasan berhenti bekerja. Kronologinya dapat saja berbeda, misalnya kepala tertembak, sehingga otak berhenti berfungsi sebelum paru-paru dan jantung berhenti bekerja. Namun, ini hanya membuka peluang untuk memperdebatkan ketidakakuratan dari kriteria ini; ukurannya tetap saja, berhentinya detak jantung secara permanen. Baik kematian otak maupun kematian stem otak, keduaduanya memiliki rasionalisasi yang serupa. Matinya stem otak akan mematikan otak sebagai keseluruhan (bukan keseluruhan otak), dan matinya otak sebagai keseluruhan akan menghentikan fungsi paru-paru, kemudian jantung. Dengan berhentinya ketiga sistem organ yang sangat penting tersebut, seseorang dikatakan mati.

Mengenai ketiga kriteria kematian ini, memang masih terdapat berbagai perdebatan, terutama berkaitan dengan tingkat akurasinya jika dihadapkan pada kasus-kasus tertentu, misalnya pada penderita *lock-in syndrome* maupun *vegetative state*. Akan tetapi, perdebatan-perdebatan tersebut berada di luar lingkup persoalan yang saya bicarakan di dalam tulisan ini. Pada dasarnya, ketiga kriteria ini maupun kriteria kematian yang mana pun hanya memberitahukan kepada kita bahwa hidup seseorang tidak mungkin

lagi dipertahankan; dengan demikian, ia mengalami kematian. Dalam hal ini, kita selalu mengetahui kematian secara negatif, yaitu dari lenyapnya hidup, atau lenyapnya kapasitas untuk hidup.

Rumusan kriteria kematian sangat dipengaruhi oleh kemampuan manusia untuk mempertahankan kehidupannya, terutama melalui kemajuan di bidang medis dan teknologi kedokteran. Selain itu, berbagai disiplin yang berkenaan dengan tubuh manusia, terutama anatomi dan fisiologi, memungkinkan "diuraikannya" tubuh ke dalam unit-unit yang semakin kecil dan rinci. Tubuh dibagi-bagi menjadi sistem-sistem organ, organ, jaringan, hingga ke tingkatan selular dan yang lebih kecil dari itu. Tubuh manusia kemudian ditangani secara operasional dan dipahami secara mekanis: bagian per bagiannya dapat diperlakukan secara terpisah dan tanpa mengganggu kinerja bagian yang lainnya.

Tubuh yang diurai, kemudian dirangkai dengan narasi ilmiah yang fragmentaris ini, memungkinkan kita untuk melakukan lokalisasi terhadap kematian. Secara spasial, lokalisasi terhadap kematian dilakukan dengan menempatkannya pada organ atau sistem organ yang dianggap sebagai "pusat" kehidupan. Secara temporal, kematian ditempatkan pada momen ketika pertolongan medis apa pun tak mungkin lagi dilakukan untuk menyelamatkan hidup orang yang bersangkutan. Kematian bukan lagi kejadian yang berdiri sendiri; ia sepenuhnya bergantung pada bentuk perlakuan medis yang mungkin untuk dilakukan.

Jika kita kembali pada pemahaman kita mengenai kematian dalam kaitannya dengan proses sekarat, yaitu bahwa kematian bisa dipahami sebagai *denouement death* atau

threshold death,[5] akan kita dapati bahwa dalam prakteknya keduanya juga ditentukan oleh kemampuan dan pengetahuan praktis kita dalam mempertahankan dan menyelamatkan hidup seseorang. Ketika peralatan medis yang memadai belum ada, suatu keadaan tertentu, misalnya berhentinya detak jantung akibat terhentinya pernapasan pada penderita koma, sudah berarti selesainya proses sekarat (*denouement death*). Pada masa sekarang, peralatan medis seperti respirator dapat digunakan untuk menangani hal ini dan memperpanjang kehidupan pasien. Begitu pula dengan *threshold death*; kondisi-kondisi yang dulunya dianggap tak tertolong dan mengawali proses sekarat yang tak mungkin lagi dibalikkan dengan bantuan peralatan medis yang memadai dapat ditangani. Dengan demikian, secara konseptual kita bisa memperoleh semacam kepastian bahwa ada suatu momen tertentu ketika kematian itu terjadi; namun, secara teknis dan dalam prakteknya, saat terjadinya kematian tersebut dapat mengalami pergeseran-pergeseran, serta selalu dipengaruhi kondisi yang berbeda-beda.

Meskipun dalam kenyataannya maupun secara konseptual kematian dan kriteria kematian merupakan dua hal yang berbeda, namun dalam prakteknya, kriteria kematian kemudian dipahami sebagai kematian itu sendiri. Bukan dikarenakan kekeliruan dalam pemahaman kita yang mengabaikan perbedaan keduanya, tapi karena hanya kriteria kematian yang hadir di dalam dunia manusia; orang

---

5 Di sini saya hanya menyebutkan dua pemahaman; *denouement death* dan *threshold death*, tanpa menyebutkan *integration death*, karena yang terakhir ini hanya bermakna jika mengikutsertakan *threshold death* ke dalam pengertiannya. Dengan kata lain, kita bisa menganggap *integration death* sebagai varian dari *threshold death*.
Untuk keterangan lebih rinci lihat Steven Luper, *The Philosophy of Death* (New York: Cambridge University Press, 2009), hlm. 43.

yang mati bukan lagi bagian dari dunia ini, begitu pula kematiannya. Dengan demikian, bukan hanya konsepsi kita tentang kematian yang berubah-ubah selagi kematian aktual tetap sama apa pun konsepsinya; melainkan, kematian itu sendiri juga berubah-ubah.

Di setiap masyarakat dan di setiap kebudayaan, kematian ini berbeda-beda dan berubah-ubah. Yang saya bicarakan bukanlah pemaknaan dan perayaannya dalam berbagai ritual dan upacara, melainkan pergeseran kematian dari satu pengertian ke pengertian lain yang dikarenakan, terutama oleh pengetahuan praktis dan ketersediaan sarana untuk mempertahankan, memperlakukan, memperbaiki, dan menyelamatkan hidup orang-orang. Di suatu tempat, misalnya, gagal jantung sudah berarti kematian; namun di tempat lain kegagalan ini dapat diatasi dengan pemasangan jantung buatan. Dengan demikian, kematian menjadi hal yang kontingen; pengertiannya bergantung pada macam perlakuan medis yang mungkin untuk dilakukan. Yang kemudian kita bicarakan bukanlah "apa", melainkan "bilamana': bukan kapan dan di mana kematian datang, melainkan kapan dan di mana hidup seseorang tak bisa lagi diselamatkan.

Kematian, kemudian membutuhkan kesaksian dan pengakuan; seseorang dikatakan mati jika ada orang lain yang menyatakan kematiannya. Pada masa ketika ilmu dan teknologi kedokteran, serta berbagai disiplin lain yang berkaitan dengannya, telah mengalami kemajuan yang memungkinkan manusia untuk "menunda" kematiannya, barangkali tak ada tempat yang lebih banyak menyelenggarakan kematian selain rumah sakit. Dokter adalah pihak yang "paling berwenang" untuk

mendeklarasikan matinya seseorang. Dalam artian tertentu, semua dokter adalah Bernard Rieux;[6] mereka hanya memilah-milah yang mati dan yang hidup. Hal ini menegaskan pandangan yang sebelumnya telah saya sampaikan; bahwa sebagai peristiwa yang terjadi *di dalam* dunia ini, tak ada kematian yang personal. Keberadaannya adalah hasil dari deklarasi orang ketiga. Tanpa adanya saksi, seseorang dikatakan hilang dan bukannya mati, atau perlahan-lahan *diyakini* telah mati.

12;

Sebelumnya saya katakan bahwa pengertian kita tentang kematian bergantung pada kemampuan kita untuk mempertahankan kehidupan. Tak ada ukuran universal untuk mengkonsepsikan kematian; bukan semata-mata karena kita tak pernah memiliki pengetahuan yang utuh mengenai kematian, tapi karena kemampuan tiap-tiap orang dan tiap-tiap masyarakat untuk mempertahankan kehidupannya berbeda-beda, sekaligus berubah-ubah. Demikian pula lokalisasi atas kematian yang dilakukan melalui mekanisasi atas tubuh manusia; anatomi, fisiologi, ilmu kedokteran, dan berbagai disiplin lainnya, membuat hal ini mungkin. Pada saat yang bersamaan, kita tidak hanya merumuskan definisi tentangnya, tapi juga mengorganisasi dan mengelolanya; dengan kata lain, kita pun berusaha menjinakkan kematian. Lokalisasi kematian, pada gilirannya menjadi domestikasi kematian.

Kriteria kematian yang kita rumuskan telah menghadirkan kematian ke dalam dunia manusia; kematian

---

6 Seorang dokter yang menjadi tokoh utama dalam novel *The Plague* karya Albert Camus.

mengalami naturalisasi, ia menjadi bagian dari dunia kita dan tidak lagi memerlukan penjelasan metafisis apa pun agar dapat ditangani. Justru, konseptualisasi abstrak tentang kematian tak selalu bisa didamaikan dengan pewujudannya sebagai kejadian yang faktual. Kematian sebagai kematian bukan sesuatu yang hadir di dalam dunia manusia, bukan bagian dari dunia kita, sehingga konsepsi tentang kematian *an sich* tidak memungkinkan kita untuk melakukan sesuatu terhadapnya. Yang kemudian bisa kita bicarakan hanyalah kematian-kematian yang faktual, yang pada dasarnya hanya bentuk-bentuk kejadian tertentu yang kemudian kita putuskan sebagai kematian berdasarkan kriteria kematian yang kita terima.

Ini merupakan cara yang berbeda dalam memperlakukan kematian; di dalam suatu kebudayaan yang tidak memposisikan ilmu pengetahuan sebagai media utama dalam memahami dan menyikapi kematian, atau suatu kebudayaan yang belum mengembangkan pengetahuan yang mencukupi untuk memanipulasi dunianya—termasuk manipulasi atas kapasitas dan peluang hidup individu-individu anggotanya—, kematian tetap ditempatkan *di luar* dunia manusia. Biasanya ia menjadi semacam jembatan, yang memisahkan sekaligus menghubungkan beberapa dunia yang membangun geografi kosmologis dalam alam pikiran kebudayaan yang bersangkutan, menjadi demarkasi antara dunia ini dan dunia setelah mati. Kematian, sering kali dipahami sebagai kejadian yang adi-manusiawi.

Namun yang jelas, dalam kebudayaan yang mana pun, kematian selalu mengambil bentuk sebagai batasan, baik bagi dunia manusia maupun bagi keberadaannya. Hanya saja, batasan ini selalu terbarui mengikuti perubahan dalam

cara kita memandang dan memperlakukan kehidupan. Dalam hal ini, pengetahuan kita mengenai kematian diasah oleh pengalaman mendapati matinya orang per orang dari waktu ke waktu. Pengalaman-pengalaman partikular inilah yang sebenarnya memainkan peran utama dalam mewujudkan konstruksi kematian. Namun, satu hal yang harus kita cermati: bahwa pada pengalaman-pengalaman ini kita tidak sekadar diam dan *melihat* seseorang menemui ajal; melainkan juga melakukan sesuatu yang barangkali masih bisa diharapkan untuk menyelamatkan nyawa orang yang bersangkutan. Dengan kata lain, data dan fakta yang membangun pengetahuan tentang kematian, bukanlah data dan fakta yang apa adanya, melainkan ada manipulasi dan campur tangan orang-orang hidup di dalamnya. "Cara" kita menghadapi dan menangani situasi antara hidup dan matilah yang kemudian mempengaruhi wujud dari kematian.

Ilmu pengetahuan dan teknologi dalam suatu masyarakat, terutama yang berkenaan langsung dengan tubuh manusia, seperti medis dan kedokteran, sangat menentukan konstruksi kematian di dalam pandangan masyarakat yang bersangkutan. Bukan hanya karena hal ini mempengaruhi kemampuan dalam mempertahankan dan memelihara hidup seseorang, atau menyelamatkan nyawanya pada situasi kritis antara hidup dan mati, melainkan juga karena kemampuan kita dalam memperlakukan tubuh sangat menentukan lokalisasi yang kita lakukan terhadap kematian; yang darinya kemudian kita rumuskan kriteria kematian. Oleh karena kriteria kematian dan kematian itu sendiri adalah dua hal yang berbeda, dan karena kita tak pernah benar-benar tahu apa sebenarnya kematian

itu, maka kriteria ini sebenarnya hanya membantu kita untuk membuat keputusan. Dengan kriteria kematian, kita sebenarnya tidak sedang "menangkap" kematian yang tengah terjadi di hadapan kita. Melainkan, dengannya kita memutuskan bahwa kejadian yang ada di hadapan kita adalah kematian.

Pada titik ini dapat kita pahami bahwa konstruksi pengetahuan kita tentang kematian, pertama-tama tidaklah ditujukan untuk membuatnya terungkap dan menjadi terang, melainkan untuk "sekadar" melakukan pemilahan: memisahkan yang mati dari yang hidup. Di dalam masyarakat yang satu dan yang lainnya, kematian merupakan kenyataan dengan konten yang berlain-lainan, yang terutama bergantung pada kemampuan manusia untuk mempertahankan, memperlakukan, memperbaiki, dan menyelamatkan kehidupan. Dengan demikian, sejak Adam-Hawa hingga manusia di hari yang kemudian, kematian selalu berubah-ubah dan digunakan sebagai nama untuk berbagai kondisi yang secara aktual berbeda-beda. Dan lebih dari itu, kematian adalah hal yang wajar, tapi tidak natural.

4
IMORTALITAS

Upaya manusia untuk memahami kematian, barangkali sama tuanya dengan upaya untuk memahami diri dan makna keberadaannya. Di sepanjang sejarah, berbagai kisah telah diceritakan mengenai manusia dan kematiannya; seolah-olah, mortalitas adalah bagian dari "definisi" manusia. Ketika Adam dan Hawa memakan buah terlarang yang ada di surga, mereka tidak hanya memperoleh pengetahuan mengenai baik-buruk, tapi juga mengenal kematian; karena sejak saat itulah mereka terlempar ke dunia dan menjadi mortal. Dalam kisah yang lebih tua dari Adam-Hawa versi agama-agama Ibrahimik, Gilgamesh[1] berusaha memperoleh pohon ajaib yang akan mengembalikan kemudaannya dan membuatnya imortal; sebuah usaha yang digagalkan oleh seekor ular, sebagaimana Adam-Hawa yang kehilangan imortalitasnya lantaran campur tangan seekor ular (Rabkin 199). Enkidu, sahabat Gilgamesh yang kematiannya mengawali pengembaraan Gilgamesh untuk mendapatkan rahasia keabadian, juga kehilangan imortalitasnya setelah ia menjadi manusia sepenuhnya. Dalam semua tradisi zaman antik, mortalitas dipahami sebagai hal yang sangat manusiawi. Adapun imortalitas hanya milik dewa-dewi.

---

1 Gilgamesh; seorang raja, sepertiga manusia dua per tiga dewa, adalah tokoh utama dalam *Epos Gilgamesh* dari Babilonia; merupakan karya sastra tertua yang diketahui hingga saat ini, ditulis pada millennium ketiga sebelum masehi.

Pun, dalam mitologi Yunani, dewa-dewi Olimpus memiliki wujud yang sama dengan manusia; hanya imortalitas mereka yang membedakannya dari manusia. Semua kisah tersebut, dapat dilihat sebagai upaya untuk memaklumkan kematian, yang jika dilihat dari sisi yang berbeda, lebih sebagai "penghiburan" atas kemustahilan manusia untuk imortal. Bahkan, cenderung ada anggapan bahwa imortalitas itu tidak patut dimiliki oleh manusia, setidaknya selama ia hidup di dunia ini, karena itu bertentangan dengan kehendak para dewa. Demikianlah kita melihat banyak kisah di dalam mitologi Yunani menceritakan tentang manusia yang justru menderita lantaran tidak bisa mati. Tithonus misalnya, yang memperoleh keabadian tapi menderita lantaran harus hidup selamanya dengan tubuh yang semakin menua. Atau Prometeus yang memang imortal, tapi dihukum oleh para dewa karena telah mencuri api untuk manusia. Adapun dalam banyak keyakinan, manusia memang bisa imortal, tapi untuk mencapainya, mereka harus mati terlebih dahulu.

13;

Imortalitas kontradiktoris terhadap mortalitas. Mortalitas merupakan "kebisaan" eksistensi untuk mengalami kematian eksistensial, yaitu matinya tubuh korporeal dan lenyapnya tubuh sosial. Adapun imortalitas merupakan "kebisaan" eksistensi untuk tidak mengalami kematian eksistensial, yaitu tidak matinya tubuh korporeal atau tidak lenyapnya tubuh sosial. Dengan demikian, upaya manusia untuk meraih imortalitas dapat dilakukan dengan dua cara; "menyempurnakan" tubuh korporeal agar tahan terhadap

ancaman kematian, atau "memindahkan" tubuh sosial agar tak ikut hilang dengan matinya tubuh korporeal.

Dalam kebudayaan-kebudayaan lama, manusia cenderung menganggap kematian sebagai hal yang terjadi *terhadapnya* akibat pengaruh musuh atau roh jahat. Tak ada kematian yang alami atau wajar. Kematian memang dianggap sebagai hal yang manusiawi, dalam artian, semua manusia pasti, bahkan *harus*, mati. Akan tetapi, hal ini lebih dianggap sebagai hukuman dari para dewa, atau kemalangan yang ditimpakan oleh hal lain di luar manusia. Kematian sebagai kematian adalah hal yang adi-alami, bukan bagian dari manusia, bukan pula bagian dari dunianya; kematian adalah sesuatu yang datang dari luar. Maka, tak heran jika kematian selalu diiringi oleh perayaan berupa ritual-ritual dan upacara-upacara, yang ditujukan untuk mengikat perdamaian dengan kekuatan yang telah mendatangkan kematian dan mengambil hidup seseorang.

Di kemudian hari, kita mengerti bahwa hancurnya jasad manusia (dan semua organisme yang lainnya), terutama bukan disebabkan oleh bakteri dan organisme pengurai lainnya, melainkan karena proses yang terjadi di dalam tubuh manusianya sendiri, yang kita kenal sebagai *necrosis*. Bahkan, dalam pembentukan tubuh organisme, terjadi pula kematian selular yang kita sebut *apoptosis*; yaitu proses penghancuran-diri yang dilakukan sel-sel tubuh tanpa mengikutsertakan sel-sel lain di sekitarnya. Melalui proses *apoptosis* inilah tubuh memperoleh bentuknya; misalnya, jari-jari kita yang terpisah satu sama lain, merupakan hasil dari terjadinya proses kematian pada tataran sel ini. Kematian pada tingkatan selular ini memang bukan matinya satu organisme, sebagaimana telah saya jelaskan

pada bab sebelumnya. Namun setidaknya kita tahu, bahwa sel-sel yang menyusun tubuh kita dan tubuh organisme lainnya bisa mati karena struktur biologis mereka memang memungkinkannya. Selain itu, kita dapati pula bahwa kematian tak lebih dari gagalnya organ atau sistem organ tertentu dalam menjalankan fungsinya. Dengan kata lain, kematian adalah kegagalan dalam sistem operasional tubuh; apa pun sebab yang mengawali kegagalan tersebut.

Pengetahuan ini telah menggeser pemahaman kita mengenai kematian; kita tidak lagi menganggapnya sebagai hal asing yang terjadi *terhadap* manusia. Akan tetapi, kematian itu sendiri terjadi karena organisme manusia memang *bisa* mati; baik karena pada tataran selular memang ada aktivitas sel-sel tertentu yang memakan dirinya sendiri (*apoptosis*) atau yang saling memakan dan menghancurkan (*necrosis*); maupun karena mekanisme yang mengoperasikan tubuh agar tetap hidup pun bukan sesuatu yang kedap terhadap kerentaan, terutama lantaran proses penuaan. Mortalitas adalah sesuatu yang dikandung oleh tubuh korporeal.

Pengetahuan ini mengakibatkan perubahan cara pandang yang penting, setidaknya karena dua alasan. Pertama, usaha kita untuk menundukkan kematian, tidak lagi berpusat pada upaya-upaya penanganan atas berbagai sebab luar yang mungkin menyebabkan kematian; meskipun, hal ini tidak berarti pengabaian atas berbagai sebab tadi. Hanya saja, adalah hal yang tidak mungkin, mendaftar semua penyebab kematian tersebut, untuk kemudian menanganinya satu per satu; bahkan, tidak mungkin pula memastikan hal-hal apa saja yang dapat menyebabkan kematian. Dengan pengetahuan bahwa kematian merupakan “mekanisme

bawaan" yang dimiliki oleh tubuh korporeal, semua usaha untuk meningkatkan kapasitas dan memperpanjang masa hidup dipusatkan pada upaya untuk menyempurnakan tubuh korporeal.

Kedua, perbedaan antara imortalitas (*imortality*) dan eternitas (*eternity*) memperoleh signifikansinya. Jika kematian dipahami sebagai hal yang ada di luar tubuh namun bisa terjadi terhadap tubuh, tubuh pada dasarnya imortal karena ia tidak mungkin mengalami kematian dengan sendirinya. Akan tetapi, ia tidak eternal karena suatu sebab tertentu pasti akan membunuhnya. Dengan memahami kematian sebagai sesuatu yang sudah terkandung oleh tubuh, maka tubuh tidak imortal, sekaligus tidak eternal. Dengan demikian, kata imortal tidak lagi kita pahami sebagai tidak bisa mati, melainkan tidak bisa mati dengan sendirinya. Imortalitas yang mungkin diusahakan oleh manusia melalui ilmu pengetahuan yang dimilikinya adalah imortalitas dalam pengertian ini; yang kemudian kita usahakan adalah "mengeluarkan" kematian dari tubuh kita.

Usaha untuk mencapai imortalitas ini bisa saja mencakup berbagai penelitian dan pengembangan teknologi yang dapat menghentikan terjadinya *necrosis*; *apoptosis* sendiri tidak perlu kita khawatirkan, karena kematian selular ini justru dibutuhkan. Akan tetapi, biarpun kita berhasil menghentikan proses *necrosis*, kita tetap tak bisa meniadakan kematian seorang manusia; karena, proses *necrosis* baru terjadi setelah seseorang mengalami kematian akibat terjadinya suatu hal tertentu. Dengan kata lain, *necrosis* bukanlah kematian organisme itu sendiri, bukan kejadian di mana "kekuatan hidup" suatu organisme hilang; melainkan kematian pada tataran sel yang kita lihat gejalanya sebagai pembusukan

tubuh organisme. Penghentian terhadap *necrosis* hanya akan menjaga kesegaran jasad organisme, tidak menjaga kelangsungan hidupnya. Contoh yang bisa kita dapati, salah satunya adalah mayat berdetak jantung; yaitu orang mati (mati otak) yang dipertahankan kerja sistem peredaran darah dan sistem pernapasannya dengan bantuan peralatan medis (ventilator salah satunya), sehingga organ-organnya tetap segar ketika dibutuhkan sebagai transplan.

Oleh karena perlakuan atas mekanisme *necrosis* tidak meniadakan kematian individu, yang kemudian tersisa dari upaya mencapai imortalitas dengan cara ini adalah mencegah terjadinya penuaan (*aging*). Penuaan berbeda dari kematian, baik kematian selular maupun kematian individual, juga berbeda dari proses kematian yang kita namakan sekarat (*dying*). Dari waktu ke waktu kemampuan sel-sel tubuh untuk melakukan pemeliharaan-diri (*self-maintenance*) akan mengalami kemerosotan; inilah yang kita sebut sebagai proses penuaan (Luper 40). Penuaan tidak memiliki keterkaitan dengan kematian (Luper 39); hanya saja, tubuh yang telah mengalami penuaan akan lebih rentan, sehingga lebih mudah mengalami kematian daripada tubuh yang belum mengalami penuaan. Dengan demikian, usaha untuk mencegah penuaan juga tidak berarti mencegah kematian, melainkan sekadar memperpanjang harapan hidup. Ini hanyalah salah satu upaya lain yang akan menggeser pengertian kematian, sebagaimana telah saya jelaskan sebelumnya ketika kita membicarakan lokalisasi dan domestikasi kematian; bukan upaya untuk meniadakan kematian. Tak peduli seberapa lama manusia dapat bertahan hidup, pada akhirnya kematian akan tetap datang kepadanya.

Kalaupun kemudian kita mampu mempertahankan kerja setiap sistem organ dengan berbagai alat penunjang hidup, memperbaiki jaringan-jaringan tubuh yang rusak melalui transplantasi atau teknologi nano, maupun mengganti organ-organ tubuh kita dengan organ-organ buatan, masalahnya tetap sama. Yang terjadi hanyalah pemanjangan masa hidup, kemudian pergeseran pengertian mengenai kematian atas dasar kemampuan kita untuk mempertahankan kehidupan; kita tak pernah melenyapkan kematian itu sendiri.

Sejauh ini, kita dapati bahwa upaya untuk mencapai imortalitas melalui "penyempurnaan" tubuh korporeal, bukan hanya tidak dan tidak akan mencapai target utamanya, yaitu menjadikan manusia imortal, tapi juga menunjukkan bahwa kematian itu sendiri jadi tak terjelaskan, ketika konseptualisasinya coba disesuaikan dengan kejadian aktualnya. Sejauh ini, pengetahuan kita tentang kondisi-kondisi yang berkaitan dengan kematian, serta perlakuan dan penanganan kita terhadap kondisi-kondisi tersebut, seolah-olah tidak bersentuhan langsung dengan kematian itu sendiri, melainkan berpusar di sekitarnya. Kita dapat mencapai semacam "kepastian" mengenai kematian pada tataran selular: hal apakah kematian itu? Bilamana terjadinya? Dan bagaimanakah prosesnya? Wujudnya? Pada tataran selular kita dapat "melihatnya". Tapi, kematian individual? Kita tetap tak bisa "menangkap basah" kematian ketika ia sedang bekerja pada tubuh seseorang yang menghembuskan napas terakhirnya. Sebagaimana konsep

event dalam pemikiran Badiou, kematian individual pun memiliki sifat "tak-dapat-diputuskan" (*undecidable*);[2] kita jadi tak dapat menentukan apakah ia bagian dari individu yang bersangkutan atau bukan.

Dengan demikian, saya pun harus memperjelas pandangan yang telah saya terima pada beberapa paragraf sebelumnya, bahwa mortalitas ada di dalam tubuh individunya; dalam artian, kemampuan untuk mati memang dikandung oleh tubuh, tapi kematian itu sendiri "tak-dapat-diputuskan". Pada akhirnya, ketika kita mencoba menangani kematian, kita harus kembali pada pengertian akan kematian yang dihasilkan dari perumusan kriteria kematian; hal inilah yang menyebabkan setiap upaya untuk menundukkan, kemudian melenyapkannya—kalaupun upaya-upaya macam ini memang kita lakukan—, selalu gagal. Oleh karena, kematian bagi mereka yang masih hidup, yakni kematian sebagai fakta, sebenarnya bukanlah kematian itu sendiri, melainkan kriteria kematian.

14;

Cara kedua yang mungkin dilakukan untuk mencapai imortalitas adalah "memindahkan" tubuh sosial agar tidak ikut lenyap bersama matinya tubuh korporeal. Cara ini harus bisa memastikan bahwa personalitas seseorang tidak lenyap ketika tubuh sosialnya dipisahkan dari tubuh korporealnya. Dengan demikian, posibilitas untuk dilakukannya upaya ini didasarkan pada gagasan bahwa personalitas manusia,

---

2 Alain Badiou tidak membicarakan kematian; akan tetapi, saya melihat adanya kesamaan karakteristik antara *event* dengan kematian individual, sehingga dalam pemahaman ini bisa kita katakan bahwa kematian pun salah satu *event*. Selanjutnya lihat Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Phiosophy* (London: Continuum, 2004), hlm. 62.

bahkan esensi manusia, ditentukan semata-mata oleh tubuh sosialnya.

Pokok pikiran dari gagasan ini sederhana, yaitu "mengambil" *mind*, memisahkannya dari tubuh korporeal, kemudian menempatkannya ke dalam sebuah sistem informasi. Pada saatnya nanti, semua orang dalam kondisi ini, dapat berada di mana pun dengan "mengisi" tubuh-tubuh korporeal berupa mesin yang siap untuk digunakan, yang telah tersedia di tempat yang diinginkan. Semua orang akan berada di dalam sebuah jaringan informasi global; mobilitas mereka tak lebih daripada transfer data melalui jaringan yang ada ke dalam mesin-mesin yang siap digunakan sebagai tubuh korporeal untuk melakukan berbagai aktivitas.

'Pengambilan" *mind* dapat dilakukan dengan setidaknya dua cara, yaitu cara struktural dan fungsional (Bainbridge 107). Dalam cara struktural, dilakukan pemindaian struktur otak hingga ke tingkatan yang paling rinci. Hingga sekarang, cara ini belum membuahkan hasil, karena pemindaian secara rinci belum bisa dilakukan tanpa menghancurkan otak; tingkat ketelitiannya pun belum mencapai ketelitian yang dibutuhkan agar pemindaiannya menghasilkan salinan identik dari otak dalam bentuk data. Adapun cara fungsional, dilakukan dengan mengumpulkan data mengenai fungsi tiap-tiap bagian otak dan pengaruhnya terhadap bagian yang lain. Sekarang, hal ini sudah bisa dilakukan, meskipun dengan tingkat ketelitian yang masih rendah, sehingga belum mampu merekonstruksi personalitas seseorang.

Ketika semua data personal telah terkumpul, yang perlu dilakukan adalah "menghidupkannya" agar kita

peroleh *mind* seseorang dalam bentuk informasi digital, bukan sekadar kumpulan data tak bergerak yang hanya menggambarkan identitas orang yang bersangkutan. Hal ini dapat dilakukan melalui penerapan kecerdaan buatan atau *artificial intelligence* (AI). Upaya ini tentu saja didasarkan pada pandangan bahwa semua persoalan *mind*, terutama perihal kesadaran, akan terselesaikan secara tuntas ketika kita sudah memiliki pengetahuan yang mencukupi tentang otak manusia beserta cara kerjanya. Sebagian filsuf yang menggeluti *philosophy of mind* memiliki pandangan yang berbeda akan hal ini. Bagi mereka, meskipun seluk-beluk otak dan cara kerjanya sudah bisa kita ketahui, tetap ada sesuatu yang tertinggal mengenai kesadaran. David Chalmers, dalam wawancaranya dengan Susan Blackmore menyatakan bahwa permasalahan kesadaran takkan pernah tuntas meskipun kita memiliki pengetahuan yang mencukupi mengenai cara kerja otak, karena hubungan antara pengetahuan kita mengenai otak dan kesadaran hanya sebentuk korelasi (Blackmore, *Conversation* 38). Ini adalah problem yang sulit (*hard problem*) mengenai kesadaran.

Sebagian ilmuwan memiliki harapan yang besar akan terwujudnya teknologi ini suatu saat nanti. Meskipun untuk saat ini, kemungkinan menerapkan AI untuk "menyalin" *mind*, atau menciptakan komputer dengan kemampuan dan cara kerja yang sama persis *mind*, masih menemui kegagalan; sehingga, fokus dari pengembangan AI pun bergeser dari menyalin atau menggantikan jadi melengkapi kecerdasan manusia (Bainbridge 113).

Jika teknologi ini telah terwujud, dimungkinkan pula adanya manusia-manusia buatan, yang tak pernah

dilahirkan, tapi diciptakan oleh manusia yang lainnya, atau bahkan oleh teknologi yang ada. Teknologi tersebut bukan hanya memiliki kemampuan untuk memindahkan *mind* orang-orang yang sudah ada, tapi juga menciptakan *mind* dengan prosedur yang kurang lebih sama. Hanya saja, "otak" digital yang dihasilkannya bukan hasil dari pemindaian otak korporeal, melainkan sekadar rekayasa informasi.

Dengan demikian, sebagian manusia yang hidup di dunia tersebut sebenarnya adalah simulasi (*simulation*), sebagian lainnya simulakra (*simulacra*). Prosedur ini tidak membawa manusia pada imortalitas, karena manusia yang "dipindahkan" *mind*-nya, sebenarnya hanya dibuatkan simulasi dirinya. Misal, prosedur ini dilakukan terhadap P, sehingga kita mendapatkan *mind* P dalam bentuk data yang kita sebut P1. P sendiri akan tetap mati dengan tubuh korporealnya; yang kemudian bertahan adalah P1 yang merupakan simulasi P. Meskipun kemudian, P1 memiliki kesadaran sendiri dan karakteristik yang sama dengan P, saya tetap tak melihatnya sebagai P; P1 hanyalah satu mekanisme digital yang berkesadaran. Kalaupun kita sepakat bahwa semua yang berkesadaran adalah manusia, kita hanya bisa mengatakan bahwa P1 manusia, tapi bukan P yang berdasarkan dirinya P1 diciptakan. Dengan demikian, pencapaian "terbaik" yang mungkin diraih melalui teknologi ini bukanlah imortalitas manusia, melainkan mesin-mesin yang berkesadaran.

Ganjalan utama terhadap upaya ini sebenarnya bukanlah pencapaian teknologi yang belum mencukupi, melainkan keperluan untuk membuktikan dua hal; pertama, bahwa manusia adalah kesadaran dan kedua, bahwa semua

persoalan kesadaran dapat terselesaikan secara tuntas ketika kita memiliki pengetahuan yang cukup lengkap mengenai otak manusia. Selain itu, upaya ini juga terganjal dengan kenyataan bahwa tubuh sosial bukanlah bagian yang solid dari eksistensi. Sebagaimana yang sosial, yang darinya tubuh sosial dihasilkan melalui personalisasi, tubuh ini pun terfragmentasi. Oleh karena itu, personalitas bukanlah padatan yang bisa kita ambil dan kita pindah-pindahkan. Tubuh sosial utuh, hanya karena kita membayangkannya demikian.

15;

Pada Bab 3 “Kematian dan Kematian Eksistensial”, saya membuat pembedaan antara kematian eksistensial dengan kriteria kematian. Kriteria kematian merupakan kriteria yang kita gunakan untuk menyatakan apakah kematian sudah terjadi pada seseorang atau belum—atau lebih tepat jika saya katakan bahwa kita menggunakannya untuk memutuskan bahwa suatu kejadian tertentu adalah kematian—, bukan kematian itu sendiri. Kriteria kematian, sebenarnya adalah virtualisasi atas kematian. Melalui prosedur inilah kematian tertangani. Melalui prosedur ini pula, kematian coba untuk diatasi. Dengan demikian, setiap usaha yang dilakukan untuk menundukkan kematian, bahkan untuk melenyapkannya ke dalam imortalitas, sebenarnya adalah tindakan-tindakan untuk mengolah dan mengelola virtualitas kematian, atau tindakan-tindakan terhadap kematian dengan cara mem-virtual-kannya. Dalam wujudnya sebagai kriteria kematian, kematian diangkat pada tataran yang simbolik, sehingga hadir sebagai realitas di dalam dunia manusia. Ia tak pernah mewujud sebagai

keutuhan, sehingga tidak mungkin dieliminasi hingga ke akarnya yang terdalam. Kematian, barangkali akan berubah dan mengambil wujud lain di dalam konstruksi dunia kita, tapi takkan pernah hilang atau dihilangkan.

Di lain pihak, virtualisasi berperan bukan hanya untuk menghadirkan kematian ke dalam dunia manusia, tapi juga memungkinkan adanya kematian eksistensial. Tentu saja bukan dengan menunjukkan secara tepat, kematian itu sendiri apa, melainkan karena peran pentingnya dalam mengkonstruksi eksistensi. Bisa kita katakan bahwa virtualisasi adalah cara manusia untuk hadir di dalam realitas atau menampakkan realitas agar ada bagi manusia. Hal ini karena manusia adalah makhluk yang menggunakan bahasa, sebagai teknologi paling mendasar untuk memediasi dirinya dengan dunia tempat ia bermukim. Personalisasi atas yang sosial menghasilkan tubuh sosial. Adanya tubuh sosial menjadikan manusia eksistensi dan bukan sekadar organisme manusia. Kondisi inilah yang memungkinkan terjadinya kematian yang individual, yang berbeda dari sekadar kematian biologis, dan terjadi pada seorang pribadi. Dengan virtualiasi, manusia mengenali diri dan kemungkinannya untuk mati; dan pada gilirannya, mengalami kematian sebagai hal yang sepenuhnya personal. Matinya Jorge Luis Borges bukan sekadar berkurangnya satu manusia dari muka bumi, tapi matinya Jorge Luis Borges sendiri.

5
MERAYAKAN KEMATIAN

Sejauh ini, apa yang saya bicarakan perihal kematian disandarkan pada sebuah kesementaraan, bahwa eksistensi merupakan kesatuan antara tubuh korporeal dan tubuh sosial. Pada bagian ini, saya akan mencoba melampauinya dengan membicarakan *pengalaman ketubuhan* kita dalam kaitannya dengan mati. Segala hal yang kita ketahui, mula-mula kita ketahui melalui pengalaman kita akan tubuh kita sendiri, karena dengan tubuh inilah kita mendiami dunia dan menjalin interaksi dengan segala yang ada di dalamnya. Apa pun yang ada di dunia luar kita kenali dan kita ketahui, mula-mula tidak dengan membayangkannya, melainkan dengan merasakan efek yang ditimbulkannya terhadap tubuh kita, kemudian lebih dari itu: terhadap diri kita. Dengan demikian, pengalaman kita akan dunia sebenarnya adalah pengalaman akan tubuh kita sendiri. Sekiranya saya tidak merasakan tubuh saya sama sekali, atau saya menjelma sebagai entitas yang tidak menubuh, maka bagi saya takkan ada apa-apa. Seandainya satu per satu indera saya kehilangan kemampuannya, hingga pada suatu titik tertentu tidak lagi saya rasakan gerakan-gerakan halus organ di dalam tubuh saya, tentunya dunia pun akan lenyap bersama mereka. Dalam kondisi inilah kita memahami keutamaan tubuh bagi keberadaan manusia. Meskipun demikian, setidaknya dalam tiga ribu tahun sejarah pemikiran, tubuh cenderung dipandang sebagai sesuatu yang rendah, dan tak lebih dari

penjara yang menghalangi manusia dalam menjalin kontak dengan realitasnya yang sejati. Hal ini tak terlepas dari keyakinan kita sendiri, bahwa perasaan dan pengalaman akan "jiwa" merupakan sesuatu yang jelas dengan sendirinya dan tidak terbantahkan. Bahkan ketika kita memunculkan kata "aku" di dalam sepenggal kalimat yang kita ucapkan, rasa-rasanya tak mungkin kata itu kita rujukkan pada sesuatu yang keliru. Kita tahu dengan pasti, apakah yang dirujuk oleh "aku" tersebut. Demikianlah gagasan tentang "jiwa" atau "ruh" atau apa pun kita menyebutnya, yang ada "di dalam" diri kita, terasa sebagai gagasan yang terbukti dengan sendirinya. Adapun tubuh, ia terpahami layaknya jembatan antara jiwa atau diri kita yang sejati dengan dunia luar; menghubungkan sekaligus memisahkan. Hal-hal yang kita ketahui melalui mediasi tubuh pun, yaitu semua yang kita cerap dengan indera kita, terasa begitu nisbi dan tak pasti. Oleh karena itu, muncullah anggapan bahwa sebentuk kebenaran takkan mungkin kita dapati dengan mempercayai tubuh. Meskipun demikian, tak bisa dipungkiri bahwa dengan tubuhlah mula-mula kita mengenali dan mengetahui sesuatu. Lantas, apakah pengalaman dari kesadaran yang menubuh ini pula yang mula-mula membangun kesadaran kita akan kematian, terutama keyakinan kita akan mortalitas yang inheren di dalam keberadaan kita?

16;

Apa yang kita kenal sebagai teka-teki Epicurean, tak pernah bisa kita abaikan selagi membicarakan kematian. Bahwa selama kita hidup, kematian tak ada, dan ketika kematian datang, kita yang tak lagi ada. Saya telah

membicarakan atau sekadar menyebut hal ini sebelumnya. Namun, gagasan paling mendasar yang kita dapati di dalam teka-teki ini adalah ketiadaan subjek pada momen yang tepat ketika kematian datang. Dalam pengalaman yang mana pun subjek selalu hadir, namun di dalam kematian kondisi ini agaknya tak terpenuhi. Absennya subjek inilah yang secara persis membuat teka-teki tersebut sulit sekaligus menarik. Di sisi lain, selagi subjek itu ada, kematianlah yang absen. Hal inilah yang menjadi gagasan paling dasar di dalam bangunan pemahaman kita mengenai kematian sebagai sebuah negativitas. Dalam hal ini, pemahaman paling jauh yang kita dapatkan bukanlah sebentuk gagasan bahwa kematian meniadakan subjek atau meniadakan hidup seseorang, melainkan bahwa kematian tidaklah relevan dengan keberadaan. Yang sedang kita bicarakan, tentu saja kematian *an sich*, yaitu kematian sebagaimana "dirasakan" oleh orang-orang yang telah mendahului kita, bukan kematian sebagaimana kita melihatnya terjadi pada orang-orang tersebut.

Wittgenstein (38) menyatakan bahwa kematian bukanlah salah satu dari semua kejadian di dalam kehidupan. Dengan kata lain, kematian bukanlah bagian dari bangunan dunia manusia. Kematian, menurutnya sekadar tidak lagi mengalami apa-apa (Wittgenstein 38). Hal ini tak lain, karena apa yang kita namakan pengalaman adalah segala sesuatu yang kita temui dan kita dapatkan sejauh kita hidup. Oleh karena kematian bukan bagian dari dunia manusia, kejadiannya sendiri tidak akan mengubah apa pun dari dunia ini, melainkan membawanya pada keberakhiran (Wittgenstein 38). Bagi seseorang yang terhadapnya kematian telah datang, dunia pun tak lagi ada. Atau setidaknya, ia

sendiri sudah tak ada untuk memastikan bahwa bumi masih tetap berputar dan orang-orang, baik yang ia kenal maupun tidak, masih melanjutkan hidup mereka. Selama ini kita yakin bahwa dunia ini sudah ada sebelum kita lahir dan akan tetap ada setelah kita mati, semata-mata karena kita melihat sebagian orang sudah mendiaminya sebelum kita, sebagian lagi meninggalkannya dan meninggalkan kita, sementara sebagian lainnya datang kemudian setelah kita; keyakinan tersebut tumbuh, lantaran kita melihat kelahiran, kehidupan, dan kematian. Pengulangan dari ketiga hal inilah yang kita namakan lingkaran kehidupan. Saya pikir, kita hanya bisa memahami gagasan Wittgenstein ini dengan menganggap bahwa ketika membicarakannya, Wittgenstein sendiri sedang berusaha melihatnya dari sudut pandang orang pertama, yaitu dengan membayangkan bahwa dialah orangnya yang sedang menghadapi kematiannya sendiri. Dengan kata lain, gagasan ini hanya terpahami jika yang sedang kita bicarakan adalah kematian eksistensial, bukan matinya sembarang kehidupan.

Sebagaimana Wittgenstein, kita pun bisa membayangkan dan meyakini bahwa suatu saat akan tiba giliran kita untuk menghadapi kematian kita sendiri. Keyakinan ini, agaknya tidak kita pelajari dari pengalaman langsung kita selama mendiami dunia. Dengan kata lain, kita tidak pernah memperolehnya dari pengalaman kita akan tubuh sendiri. Meskipun beberapa dari kita pernah mengalami mati suri atau NDE (*near death experience*), namun kedua pengalaman tersebut dan pengalaman lain yang serupa, bahkan sekadar tidur lelap, tak lebih dari pengalaman hidup yang kita bayangkan sebagai pengalaman yang menyerupai kematian. Ini hanyalah pengalaman "seolah-olah" mati;

dan yang seolah-olah itu, sudah tentu bukan. Paling jauh, hal-hal semacam ini kita perlakukan sebagai analog untuk membuat model kematian. Dari sini kita melihat bahwa pengertian kematian, mencakup ketidakmungkinan untuk kembali ke dunia atau ke kehidupan kita yang sekarang; kematian berkenaan dengan keberakhiran yang sifatnya permanen; sebentuk kehidupan yang telah mati, tidak mungkin hidup kembali. Kita tidak mengatakan bahwa seseorang yang bangkit dari mati suri, benar-benar bangkit dari kematian; hanya saja, orang-orang "terlampau cepat" memutuskan bahwa dia telah mati, padahal belum.

Meskipun demikian, gagasan bahwa kematian bersifat permanen, sebenarnya tidak seterang kelihatannya, tidak pula terbukti dengan sendirinya. Sejauh ini, kita hanya tak bisa membuktikan atau tidak menemukan bukti mengenai hal yang sebaliknya. Dalam *Philosophy of Death*, Steven Luper (44-46) mengadakan satu eksperimen pikiran untuk menjelaskan bahwa sifat permanen tidak melekat pada kematian. Ia membayangkan sebuah mesin yang bernama *corpse reassembler*. Dengan menggunakan mesin ini, tubuh seseorang yang telah mati dan terurai, bisa disatukan lagi atom-atom penyusunnya dan diletakkan di tempat mereka semula ada sebelum kematian itu terjadi, sehingga orang yang bersangkutan akan bisa hidup kembali. Dalam hal ini, tentu saja kita mengasumsikan bahwa "kekuatan hidup" akan muncul dengan sendirinya begitu unsur-unsur materi yang tepat kita kumpulkan dan kita kombinasikan satu sama lain. Kita asumsikan bahwa kehidupan tak lebih dari fenomena yang dihasilkan oleh adonan materi yang pas; meskipun tak pernah jelas bagaimana hidup bisa muncul dari kesatuan unsur-unsur itu. Sebagaimana layaknya

eksperimen pikiran, hal ini sebenarnya tidak membuktikan apa-apa; tidak membuktikan bahwa kematian tak harus bersifat permanen. Namun setidaknya, hal ini menunjukkan bahwa di dalam pikiran kematian yang tidak permanen adalah hal yang masuk akal.

Sejauh ini kita dapati bahwa tak seorang pun pernah *mengalami* kematian. Tak terhitung orang-orang yang telah mati sebelum kita. Tapi mereka mati, bukan *mengalaminya*. Telah sering pula kita dengar orang-orang bilang bahwa kematian itu menyakitkan. Kalaupun hal ini benar, maka rasa sakitlah yang kemudian kita rasakan ketika kematian datang; kita merasakan sakit, tapi bukan merasakan mati. Kematian, adalah hal paling manusiawi yang dipelajari dan diajarkan bukan dengan pengalaman, melainkan dengan cerita, dongeng, ritual, upacara, atau berbagai bentuk perayaan yang lainnya.

17;

Dalam artian tertentu, kematian adalah kejadian yang selalu dirayakan oleh kebudayaan yang mana pun. Berbagai bentuk ritual dan upacara yang mengikuti matinya seseorang, merupakan modus yang paling sering kita dapati, selain peringatan hari matinya seorang tokoh atau aktivitas seremonial yang lainnya. Ritual atau upacara kematian biasanya melibatkan pula prosesi “pemindahan” jasad. Bahkan, dalam suatu kebudayaan yang menilai tinggi jiwa manusia sekaligus memandang rendah darah dan daging sekalipun—seperti di Eropa pada Abad Pertengahan misalnya—, jasad seorang mati tidak ditelantarkan atau dibuang begitu saja; meskipun ia sekadar “bungkus” yang isinya, yaitu jiwa, telah pergi dan tak lagi ada di

sana. Selalu ada perlakuan-perlakuan khusus terhadap jasad manusia; meskipun dalam kasus-kasus tertentu kita melihat adanya semacam pengecualian. Jasad sekian banyak orang yang mati secara bersamaan lantaran bencana atau perang misalnya, sering kali tidak diperlakukan dengan upacara yang "pantas" sebagaimana mereka yang mati di hari-hari biasa. Penguburan dan kremasi merupakan dua cara memindahkan jasad yang paling sering dipraktekkan, meskipun masih banyak cara lain yang bisa kita temukan, termasuk meletakkan begitu saja jasad orang mati di suatu tempat (dengan tetap disertai upacara-upacara tentunya) atau menata mereka di dalam sebuah gua. Jasad orang mati, adalah piranti utama yang dibutuhkan dalam sebagian cara kita merayakan kematian.

Meskipun demikian, ritual-ritual dan upacara-upacara tersebut sebenarnya tidak sekadar aktivitas yang melibatkan pemindahan jasad atau tindakan-tindakan lain yang mengiringinya, tapi juga menjadi salah satu sarana untuk mengingatkan, mengajarkan, dan mewariskan cara suatu kebudayaan dalam memandang kematian, sebagai bagian dari cara mereka memandang dunia dan makna keberadaan dirinya.

Di dalam banyak tradisi, kematian dianggap sebagai sebuah proses transisi yang akan memindahkan seseorang ke suatu alam atau ke kehidupan yang lainnya. Di dalam tradisi Islam atau Kristen misalnya, kematian dianggap sebagai awal bagi kehidupan kekal yang akan dijalani tiap-tiap manusia, entah di surga maupun neraka. Sementara dalam tradisi Hindu, kematian menyudahi hidup seseorang di kehidupannya yang sekarang sekaligus akan memindahkannya ke kehidupan yang selanjutnya melalui

reinkarnasi; dan ketika orang yang bersangkutan mencapai *moksa*, ia akan menyatu dengan realitas sejatinya tanpa harus menitis kembali ke dunia. Di dalam semua tradisi ini, manusia dipandang sebagai makhluk yang memiliki jiwa yang akan terus ada meski kematian telah terjadi terhadap tubuhnya. Manusia, sebenarnya adalah makhluk eternal yang hanya berpindah alam melalui kematian. Keyakinan yang berbeda-beda di dalam satu dan lain kebudayaan mengenai ada atau tidaknya jiwa yang abadi ini, sekaligus membangun konsepsi kosmologis yang diterima, diyakini, dan dihidupi oleh kebudayaan yang bersangkutan. Bagi mereka yang percaya, alam semesta bukan hanya bumi dan bintang-bintang tempat kita bermukim sekarang ini, tapi mencakup pula dunia-dunia lain yang pintunya berupa kelahiran dan kematian. Adapun bagi mereka yang tidak percaya, dunia fisikal inilah satu-satunya dunia yang ada.

Untuk keperluan kita sekarang, saya tidak akan membahas lebih lanjut berbagai sistem nilai dan pengetahuan yang tersimpan di balik ritual-ritual dan upacara-upacara kematian tersebut. Cukuplah untuk saat ini, kita memusatkan perhatian kepada satu hal saja, bahwa di dalam semua kebudayaan perayaan kematian ini ada. Dan agaknya, setelah menunda nilai-nilai yang berbeda-beda dari tiap-tiap kebudayaan, yang dimuat ke dalam berbagai macam perayaan tersebut, akan kita dapati satu pesan universal di dalamnya, yaitu sebuah pengajaran dan pewarisan pengetahuan, kalau bukan keyakinan, bahwa tiap-tiap orang pasti akan dapat giliran untuk menjalani kematiannya sendiri. Kematian, kemudian menjadi sesuatu yang kita pelajari, dan sejauh ini, memang benar bahwa tiap-tiap orang telah atau akan mati. Tidak pernah ada

angsa hitam yang kita temukan di dalam pengetahuan mengenai hal ini.

Ketika mengaitkan antara keberadaan aktual kita dengan kenyataan bahwa mati itu ada, satu-satunya hal yang bisa kita pastikan mengenai kematian kita sendiri adalah kemungkinannya, kemungkinan bahwa diri kita bisa saja binasa secara tiba-tiba. Tanpa direncanakan, tanpa diminta. Dengan demikian, yang kita miliki bukanlah pengalaman langsung akan kematian, melainkan keterarahan kepada kematian. Dengan meminjam kata-kata Heidegger, manusia adalah ada-menuju-kematian (*sein-zum-tode*). Oleh karena secara personal kematian hanya ada sebagai kemungkinan, tampaknya ia tak relevan dengan aktualitas kita. Meskipun demikian, dalam pandangan Heidegger penerimaan atas kemungkinan untuk mati justru meng-individuasi manusia. Hal ini terjadi ketika seseorang bersikap otentik terhadap kematian. Dengan mengafirmasi kemungkinan untuk binasa sewaktu-waktu, seseorang akan waspada dan menjalani hari-hari yang (masih) ia miliki dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab. Gagasan yang serupa dengan ini dapat kita temukan pula di dalam pemikiran Camus (75), bahwa yang penting bukanlah hidup sebaik-baiknya melainkan hidup sebanyak-banyaknya. Dalam artian, kita tidak akan melewatkan tiap-tiap momen yang tengah kita miliki dengan terlarut begitu saja ke dalam aktivitas sehari-hari yang tengah kita jalani; tidak pula sambil teralih darinya kepada hal-hal yang tidak ada pada saat itu. Pengharapan yang berlebih akan apa yang mungkin kita dapatkan dari tindakan yang tengah kita jalani misalnya, sering kali justru membuat kita tidak menjalaninya secara penuh, karena keterarahan kita bercabang kepada hal lain

yang secara aktual tidak ada. Dengan bersikap otentik terhadap kematian—dan bukannya disergap oleh ketakutan terhadapnya—setiap hal yang tengah kita jalani, akan kita jalani dengan kewaspadaan, kesigapan, dan kesadaran. Sikap otentik ini akan dapat memungkinkan seseorang untuk menjalin kontak dengan Ada-nya, sehingga secara sadar mengalami dirinya sendiri dan tidak berposisi sebagai *das Man*. Dengan demikian, di dalam ketersituasiannya, seseorang akan menjalani dan menghayati segala sesuatunya sebagai dirinya sendiri, bukan sebagai orang-orang anonim yang sekadar ada dalam situasi tertentu. Di dalam gagasan Heideggerian tersebut, kiranya ada satu hal yang mesti kita cermati. Bukan kematian yang meng-individuasi manusia, melainkan keterarahan manusianya kepada kematian, yang diwujudkan sebagai keterbukaan atas kemungkinan untuk mendadak tiada.

Kematian memang memungkinkan kita untuk melihat hidup seseorang secara menyeluruh. Setelah seseorang mati, kita bisa secara retrospektif menghimpun kemungkinan-kemungkinannya, baik yang telah teraktualisasi maupun yang tinggal sebagai hal "yang belum" bahkan "tak akan". Penghimpunan ini dimungkinkan, justru karena adanya orang-orang yang pernah terlibat dengan atau di dalam kehidupan orang yang telah mati tersebut. Orang-orang yang masih hidup inilah yang kemudian merefleksikan keberadaan seseorang yang pernah hadir di antara mereka. Dengan kata lain, setelah kematian terjadi, diri-naratif seseorang (*narative-self*) akan dimukimkan ke dalam yang sosial, bukan sebagai orang yang bersangkutan, tapi sebagai khazanah yang dimiliki bersama oleh orang-orang yang ditinggalkan dan yang datang kemudian.

Orangnya sendiri tak lagi ada dan telah berlalu, namun berbagai hal tentangnya masih tertinggal di antara kita. Migrasi kedirian seseorang dari personalitasnya ke dalam yang sosial ini merupakan salah satu aktivitas di dalam "pembelajaran" suatu kebudayaan atas kematian melalui perayaan terhadapnya.

Setiap kali kita memperingati atau mengenang seseorang yang telah mati, kita melakukan impersonalisasi atas kedirian orang yang bersangkutan. Ketika seseorang lahir kemudian belajar untuk menjadi *ada*, dalam artian tertentu ia meminjam khazanah dari yang sosial di dalam kebudayaan tempat ia dilahirkan; lalu mengidentifikasi dirinya sebagai satu dari semua eksistensi yang memiliki dan mewarisi khazanah dari yang sosial tersebut. Hal ini telah saya bicarakan sebelumnya, yaitu sebagai personalisasi atas yang sosial. Setelah mati, apa yang kita pinjam dari yang sosial lantas kita kembalikan melalui keberadaan orang-orang yang kita tinggalkan, yang turut mempercakapkan banyak hal mengenai kita. Hal inilah yang saya namakan impersonalisasi atas yang personal. Setiap hal tentang seseorang yang telah mati, kemudian menjadi milik bersama orang-orang yang masih hidup, bahkan bisa jadi turut membangun identitas suatu bangsa atau kebudayaan yang mewarisi kebenaran yang pernah diciptakan dan disuarakan olehnya, atau setidaknya kebenaran dan pengetahuan yang diproduksi tentangnya. Gagasan-gagasan yang pernah dilahirkan oleh banyak tokoh sejarah, Mohammad Hatta atau Tan Malaka misalnya, dan berbagai hal yang berkenaan dengannya, kemudian menjadi bagian dari identitas suatu bangsa yang kita namakan Indonesia.

Maka tak mengherankan jika ketokohan seseorang menjadi penting bagi identitas suatu komunitas atau masyarakat.

Sejauh ini kita telah membicarakan beberapa hal mengenai perayaan kematian dan arti pentingnya. Kita pun mendapati bahwa di dalamnya kematian itu sendiri sudah lewat dan selalu absen. Akan tetapi, justru absennya kematian tersebut yang memungkinkannya untuk ambil bagian dalam komposisi atas dunia yang ditinggali oleh orang-orang hidup, yaitu melalui berbagai kebenaran dan pengetahuan berkenaan dengannya yang diproduksi dan diwariskan melalui perayaan terhadapnya. Selain itu, kondisi ini juga menyebabkan kematian berperilaku sebagai sebuah interupsi (dalam artian yang telah saya bicarakan di Bab 2), sehingga ia selalu berpotensi untuk men-dekomposisi dunia manusia. Sering kali, seperti yang telah saya jelaskan, hal ini melibatkan nama seseorang yang kemudian dikenai impersonalisasi untuk dimukimkan ke dalam yang sosial sebagai pengetahuan yang secara ontologis objektif.

18;

Pada masa hidup kita sekarang, orang-orang "akrab" dengan cara lain yang berbeda dari cara-cara yang telah saya contohkan sebelumnya, dalam merayakan kematian. Bahkan, pada hari ini cara yang ini saya pikir lebih dominan dalam membentuk macam keterarahan kita terhadap kematian. Apa yang saya bicarakan, adalah kematian yang diberi bingkai dan disebar-luaskan secara massif melalui layar-layar televisi, internet, koran, majalah, serta media massa-media massa lainnya, bahkan juga melalui ruang-ruang gelap bioskop (di dalam sebuah film, kematian seolah-olah dipalsukan; namun, lantaran kita tak pernah tahu kematian

yang sebenarnya seperti apa, agaknya lebih masuk akal jika saya katakan, di sana kematian tidaklah dipalsukan, melainkan sekadar ditampilkan). Memberi bingkai kepada kematian, adalah cara baru dalam merayakannya.

Hari ini kematian dirayakan, sering kali bukan sebagai upacara-upacara yang khidmat atau ritual-ritual yang sakral; melainkan sebagai perang, pembantaian, penganiayaan, pembunuhan, bencana alam, atau berbagai bentuk tragedi yang lainnya. Kriminalitas begitu kerap mengisi sehimpunan informasi yang kita terima setiap harinya, yang sebagaimana telah saya bicarakan di dalam bab 3, membentuk gambaran tentang dunia yang kita tinggali saat ini. Melalui bingkai kriminal, kematian mewujud seperti "biasanya", yaitu sebagai kuasa yang mendatangi seseorang tanpa bisa diapa-apakan. Hanya saja, ia datang melalui tangan orang lain, secara sewenang-wenang dan tak terelakkan, meskipun mungkin sebelum kematian itu terjadi, si korban berusaha untuk memberontak dan melawan. Maka, tak mengherankan jika kemudian yang tersisa di dalam pemahaman mengenai kematian adalah kesewenang-wenangannya.

Kematian dipahami, tidak lagi semata-mata sebagai kesudahan bagi keberadaan manusia, ataupun sebagai sebuah transisi menuju dunia lain yang merupakan *terra incognita*. Namun, kematian mewujud sebagai bentuk paripurna dari kekerasan; bahwa seorang manusia bisa saja menghilangkan nyawa sesamanya. Kematian, kemudian menjadi medium bagi pengejawantahan kekuasaan. Tentu saja ini bukan satu-satunya jalan; melainkan, satu dari banyak cara bagi bentuk-bentuk kuasa untuk menampakkan dan menegaskan dirinya. Orang-orang membentuk dan menjalankan kuasanya, bukan lagi dengan mengkonstruksi

dirinya sebagai sosok yang tangguh dan berani menghadapi kematian, sebagaimana kita dapati pada tokoh-tokoh pahlawan dalam roman-roman dari abad kemarin; melainkan, dengan memperlihatkan kemampuannya untuk menyakiti orang lain. Dan pada saat yang bersamaan, keputusan untuk tidak membunuh diajarkan sebagai nama lain bagi kemurah-hatian. Bukan hanya dari para kriminal itu kita mempelajari konstruksi kuasa yang demikian, tapi juga dari penghukuman terhadap mereka oleh negara melalui tangan-tangan penegak hukumnya. Jika pada masa lalu mekanisme ini dilaksanakan di suatu lapangan terbuka atau tempat-tempat umum agar orang-orang dapat menyaksikan dan belajar darinya untuk tunduk pada kuasa hukum, pada masa sekarang bingkai-bingkai di media massa adalah medium yang tepat untuk menyelenggarakannya. Tidak harus dengan mempertontonkan jalannya upacara eksekusi terhadap para pelanggar hukum; namun, cukup dengan mengabarkan bahwa “hukum telah ditegakkan”.

Situasi ini seperti menggaungkan kembali adagium Hobbesian, bahwa manusia adalah serigala bagi manusia lainnya, yang hidup dalam satu kondisi dimana tiap-tiap orang bertarung satu sama lain. Saya tidak mengatakan bahwa seperti itulah situasi objektif dunia kita saat ini. Namun, situasi seperti itulah yang secara langsung maupun tidak, sengaja maupun tidak, diajarkan melalui perayaan kematian di dalam bingkai-bingkai informasi yang memberi bentuk kepada dunia kita saat ini. Hal lain yang kemudian kita pelajari adalah semacam kepekaan bahwa keberadaan kita begitu rapuh dan tidak terjamin. Lantaran kematian bisa datang bukan hanya dari mana saja, tapi juga dari siapa saja.

Dalam bingkai peperangan, kesanggupan seorang atau segolongan manusia untuk mendatangkan kematian banyak orang yang lainnya, bahkan ditampilkan dengan skala kekejaman yang lebih besar. Pada suatu kasus kriminal, kita melihat bahwa seseorang yang tertentu membunuh atau sekadar menyakiti satu atau beberapa orang korban. Dalam hal ini, kita mempunyai gambaran yang dalam artian tertentu jelas mengenai orang-orang yang terlibat di dalam kejadiannya. Meskipun kita tidak tahu persis identitas pelaku maupun korbannya, namun kita tahu bahwa orang-orang tersebut adalah orang-orang yang tertentu. Pada sebuah peperangan perkaranya agak berbeda; orang-orang yang terlibat di dalamnya seolah-olah anonim, sehingga yang kita dapati di dalamnya hanya sebentuk "parade" kematian dan kekejaman.

Pada masa ketika raja-raja berkuasa, hak atas mati berada di tangan para raja, bersama-sama dengan hak atas hidup. Hak ini, sebagaimana yang dinyatakan oleh Foucault (170-171) sebenarnya adalah "hak untuk *membuat* mati atau *membiarkan* hidup." Ketika mendapat serangan atau ancaman, seorang raja berhak untuk meminta pembelaan dari rakyatnya, yang berarti meminta mereka untuk menyerahkan hidup dan matinya ke dalam perang. Maka orang per orang yang terlibat di dalamnya kemudian mewujud sebagai alat-alat kekuasaan dalam menyelenggarakan kematian. Perang memilah-milah orang per orang ke dalam pihak-pihak, dan melucuti identitas pribadi mereka, sehingga saya katakan bahwa orang-orang yang terlibat di dalamnya anonim. Lebih dari itu, pembunuhan dan kematian yang diselenggarakannya secara massif, menjadikan kematian itu sebagai perkara yang tidak

personal, tidak individual. Ia hanya aktualisasi dari sebentuk kekuasaan.

Di dalam perang, bukan hanya sebagian orang membawa kematian bagi sebagian yang lainnya, tapi penyelenggaraan kematian ini diadakan dengan cara-cara yang terorganisasi. Mengorganisasi kematian banyak orang, kemudian ditampilkan sebagai salah satu cara untuk mereorganisasi kehidupan. Inilah logika sederhana dari perang. Pihak yang menang membangun sekaligus menjalankan kekuasaannya bukan dengan menampilkan diri sebagai pihak yang mampu menentukan dan mengendalikan kehidupan pihak lain hari ini dan di hari yang kemudian, namun lebih dengan sebentuk penekanan bahwa mereka punya kuasa atas kematian dan peluang untuk matinya pihak-pihak yang lain; bukan hanya mereka yang menjadi lawan di dalam perang tersebut, tapi juga mereka yang turut menyaksikan pertempurannya.

Perang adalah contoh yang baik untuk melihat bahwa tata-kelola atas kematian, erat kaitannya dengan pembentukan dan penyelenggaraan kekuasaan di dalam suatu masyarakat. Setidaknya dalam sejarah, kita melihat bahwa "kebesaran" dan "kejayaan" suatu bangsa, berbanding lurus dengan kemampuannya untuk menyelenggarakan kematian secara besar-besaran dalam satu periode perayaan. Oleh karena, "kebesaran" dan "kejayaan" tersebut diraih melalui penundukan. Dan selalu, setelah siapa yang menang dan siapa yang kalah dapat ditentukan, hal yang kemudian mengikutinya adalah reorganisasi terhadap kehidupan; penataan kembali puing-puing dan penyusunan kembali peta dunia.

Peralihan dari masa perang ke masa yang setelahnya, meliputi juga peralihan atas cara kekuasaan bekerja, dari semacam sistem tata-kelola kematian kepada sistem tata-kelola kehidupan. Ketika sebuah sistem sosio-politik yang lebih emansipatoris terwujud atau setidaknya mulai tumbuh, di mana kekuasaan dibangun di atas penghargaan atas manusia sebagai individu-individu yang unik dan setara, hak atas mati pun dikembalikan kepada orang per orang; sehingga kekuasaan seorang raja atau kepala negara ditujukan untuk mengelola dan memelihara kehidupan, bukan lagi kematian.

19;

Satu-satunya kematian yang kita dapati dan kita ketahui, adalah kematian yang kita pelajari, dalam artian seperti yang telah saya jelaskan sebelumnya. Tentu saja, menolak mentah-mentah adanya kematian yang telah merenggut orang per orang sebelum kita adalah hal yang tidak masuk akal. Hanya saja, kematian *an sich* berada di luar jangkauan kita dan tak bisa ditaruh ke dalam kata-kata, bahkan tak bisa ditempatkan ke dalam dunia manusia. Maka menjadi hal yang wajar, jika kematian mewujud sesuai dengan cara kita melihat dan mempelajarinya. Bisa kita katakan bahwa dengan demikian, pada akhirnya pengetahuan kita tentang kematian bukanlah sebuah pendekatan: kita tidak sedang mencari tahu apa persisnya kematian itu. Saya sudah menjelakan hal ini secara lebih rinci pada dua bab sebelum ini, ketika mempercakapkan kriteria kematian: bahwa perumusannya, mula-mula ditujukan untuk menandai secara (semakin) persis terjadinya kematian; namun, yang terjadi justru bertolak belakang: perlakuan kita terhadap

situasi antara hidup dan mati yang kemudian menentukan konstruksinya. Jadi sekali lagi saya katakan, pengetahuan tentang mati bukanlah sebuah pendekatan. Pengetahuan tersebut kita butuhkan bukan untuk memperoleh sebentuk kepastian mengenai apa itu kematian, melainkan agar kematian dan konstruksi dunia manusia cocok satu sama lain. Sehingga di satu pihak, kematian menjadi masuk akal; dan di lain pihak, keberadaan manusia sendiri-lah yang dibuat masuk akal. Bukan berarti bahwa pengetahuan tentang kematian membuat pertanyaan-pertanyaan dasar menyangkut keberadaan manusia, yang dimulai dari *keterlemparan* dan diakhiri dengan *kebinasaan* yang tiba-tiba itu, terjawab. Tapi setidaknya, dengan menempatkan kematian ke dalam struktur keberadaan manusia, teka-teki keberadaan itu sendiri jadi lebih punya arti untuk dihadapi.

Pernyataan yang terakhir ini dapat kita letakkan setidaknya ke dalam dua konteks. Pertama, kematian yang kita dapati dalam "sejarah". Dalam hal ini, kita menempatkan kematian (dan diri kita) sebagai bagian dari lingkaran kehidupan: lahir, (menjalani) hidup, mati, begitu seterusnya kita melihat sebuah proses yang kita sendiri ambil bagian di dalamnya. Tiap-tiap dari kita adalah bagian dari kesatuan hidup yang lebih besar, bagian dari masyarakat manusia, dan lebih dari itu, bagian dari keseluruhan makhluk hidup, bahkan bagian dari alam semesta yang termasuk di dalamnya benda-benda tak hidup. Matinya satu generasi, mempunyai arti penting bagi lahir dan tumbuhnya generasi yang lain. Demikian pula kematian kita merupakan satu hal yang sudah selayaknya, bahkan "dibutuhkan" oleh kehidupan untuk terus ada dan

berkembang. Dan sebagaimana akan saya jelaskan pada bab yang kemudian, perasaan menjadi bagian dari sesuatu sering kali menyelamatkan seseorang dari kecemasan akan kesia-siaan ketika menempatkan hidup ke dalam pertanyaan.

Meletakkannya ke dalam konteks yang kedua, yaitu kematian yang harus dihadapi oleh tiap-tiap orang secara sendirian, merupakan hal yang menurut saya lebih sulit untuk dibicarakan, tapi juga penting dan tak terhindarkan. Sebagian orang yakin bahwa hidup menjadi bernilai justru karena ia ada batasnya. Jika manusia hidup selamanya, sulit untuk membayangkan bahwa mereka akan menghargainya. Pernyataan ini kelihatannya benar. Namun, kelihatan benar pula pernyataan yang sebaliknya: kepastian bahwa kita akan mati, justru membawa semua hal yang kita lakukan dan kita kejar kepada ketidakbermaknaan. Apa pun yang kita cita-citakan dan kita usahakan, pada akhirnya takkan berarti apa-apa (bagi kita) lantaran kematian. Pada titik inilah kita temui apa yang sebenarnya ingin saya katakan. Dengan menyatakan bahwa menempatkan kematian ke dalam struktur keberadaan manusia menjadikan teka-teki keberadaan itu sendiri jadi lebih punya arti untuk dihadapi, tidak lantas menandai posisi saya sebagai salah satu dari mereka yang mendukung pendapat pertama. Tidak pula sebaliknya. Saya bukan pendukung kedua macam pendapat itu. Hanya saja, melontarkan pertanyaan tentang makna keberadaan, takkan berarti apa-apa jika kita tidak mempertimbangkan mortalitas manusia. Kelahiran dan kematian, seolah-olah mengiris sekerat kehidupan dan menganugerahkannya kepada seorang manusia.

6
BUNUH DIRI DAN KEHENDAK UNTUK MATI

Bunuh diri, sering kali dibicarakan dalam kaitannya dengan moral; dibicarakan untuk dinilai, diputuskan salah, atau diberi pembenaran. Tema moral inilah yang selama ini mendominasi pembicaraan kita; alasan untuk mengutuk, membenarkan, atau bahkan menyanjungnya, kemudian dicari dari latar atau motif yang dimiliki oleh seseorang, sehingga dia memutuskan untuk mati dengan tangannya sendiri. Dalam hal ini, yang jadi pokok persoalannya bukanlah kematian orang yang bersangkutan, melainkan keputusannya untuk mengakhiri hidup. Apakah dapat dibenarkan atau disalahkan, jika seseorang memutuskan untuk membunuh dirinya sendiri? Atau atas alasan apa kita bisa mengutuk, memaklumi, bahkan membenarkan keputusan seseorang untuk melakukan bunuh diri? Setidaknya, berkenaan dengan pertanyaan-pertanyaan semacam ini, kita mempercakapkan bunuh diri. Dan pada akhirnya, penilaian kita hanya menjadi pengungkapan verbal atas rasa simpati atau antipati terhadap peristiwa dan orangnya; lantaran sebagian orang sudah sedemikian percaya bahwa bunuh diri itu tercela dan tak boleh dilakukan apa pun alasannya dan bagaimana pun situasinya, sementara sebagiannya lagi menganggap bahwa kematian tentunya masih lebih baik daripada hidup menderita dan semakin menderita dari hari ke hari. Alasan yang mendasari sikap

untuk mengutuk atau membenarkan itu sendiri tidak pernah diperiksa. Barangkali, karena memang tak ada bunuh diri yang buruk atau baik pada dirinya, sehingga motivasi yang menjadi latar belakangnyalah yang kita permasalahkan. Untuk memberikan penilaian terhadap bunuh diri, situasi yang berserakan di sekitarnya yang kemudian kita bicarakan. Pelarangan atas bunuh diri sering kali diturunkan dari keyakinan bahwa hidup dan mati adalah urusan Tuhan. Adapun pembenarannya, hampir selalu diturunkan dari gagasan bahwa sebagaimana hidup, mati pun merupakan hak setiap orang sebagai individu yang otonom. Dalam hal ini, hidup dan mati lebih dipahami sebagai *hak milik* orang per orang, sehingga keputusan untuk bunuh diri sepenuhnya dikembalikan kepada individu yang bersangkutan; orang lain boleh saja mempengaruhi dan mencegah seseorang menjalankan haknya tersebut, tapi tak seorang pun boleh mengambilnya; tak seorang pun punya hak untuk memaksanya melakukan atau tidak melakukan tindakan tersebut. Dalam paragraf-paragraf berikut ini, saya akan mencoba keluar dari tema moral dan mempercakapkan kondisi-kondisi yang bisa kita dapati dalam situasi bunuh diri.

20;

Keputusan untuk bunuh diri, sering kali dilandaskan pada sebentuk proposisi, bahwa "lebih baik mati daripada hidup dalam situasi tertentu yang tengah dialami." Dalam hal ini, bunuh diri menjadi semacam penegasan sikap seseorang bahwa menurutnya, hidup(nya) tak perlu lagi untuk terus dijalani. Alasan apa pun bisa saja menjadi penyebabnya, atau dianggap sebagai penyebabnya; dari

persoalan sumber penghidupan yang tidak mencukupi, hingga masalah percintaan atau sakit yang tak kunjung sembuh, sebagaimana yang kerap kita dengar dari koran dan televisi pada tahun-tahun belakangan. Bunuh diri, lantas sering dikaitkan dengan kesusahan-kesusahan hidup dan keputusasaan. Meskipun pada kenyataannya, atau setidaknya dalam sejarah, tak hanya satu-dua kali kita temukan orang-orang yang memutuskan untuk mati karena mempertahankan atau mempromosikan sebuah gagasan maupun ideologi, atau bunuh diri demi kehormatan, seperti *harakiri* di Jepang misalnya. Misalnya, sudah sering kita mendengar bagaimana Socrates mati; ia lebih memilih untuk meminum racun cemara daripada berhenti bertanya. Dengan kata lain, tidaklah benar sepenuhnya jika kita mengatakan bahwa orang yang bunuh diri adalah orang yang berputus asa dan tak lagi menyimpan harapan di dalam hatinya. Juga tak sepenuhnya benar, jika menganggap bunuh diri tak lebih daripada sebentuk kepengecutan; ketidakberanian untuk terus hidup dan menghadapi masalah-masalahnya.

Tidak semua orang yang bunuh diri beranggapan bahwa hidupnya tidak bermakna. Bahkan, tidak semua orang memutuskan untuk bunuh diri lantaran ia beranggapan bahwa hidupnya selama ini tak layak untuk dijalani. Pada masanya, Socrates memeriksa banyak hal dan mempertanyakan gagasan-gagasan hidup yang sudah diterima begitu saja oleh orang-orang pada masanya sebagai sesuatu yang benar. Hingga penguasa Athena merasa terusik dan memaksanya untuk memilih, antara bungkam atau menenggak racun cemara. Pilihan yang kedualah yang ia ambil; dengan bunuh diri, Socrates justru mempertahankan gagasannya sampai mati. Bahwa hidup yang tak pernah

diperiksa adalah hidup yang tak layak untuk dijalani. Daripada bungkam dan hidup dengan cara demikian, tanpa refleksi, pilihan untuk bunuh diri agaknya lebih punya makna. Bunuh diri Socrates justru meneguhkan pendirian dan situasinya, bahwa selama ini ia berusaha menjalani hidup yang bermakna dan layak untuk dijalani, dan ingin agar hidupnya tetap demikian adanya.

Kita pun bisa mengambil contoh yang lainnya. Misalkan, seseorang yang telah lama sakit berkepanjangan dan tak sanggup lagi menahan rasa sakitnya lebih lama. Ketika ia memutuskan untuk mengakhiri hidupnya, besar kemungkinan bahwa ia tak menyesali hidup yang telah dijalaninya. Hidupnya selama ini, mungkin sangat bermakna baginya. Ia bunuh diri, bukan karena menganggap hidupnya tak bermakna atau tak layak untuk dijalani atau bahkan kehilangan makna lantaran keadaan terakhirnya. Hanya saja, ia tak ingin lagi merasakan sakit lebih lama, dan kalaupun ada yang tak layak untuk dijalani, itu adalah rasa sakitnya, bukan hidupnya. Saya pikir, situasi seperti inilah yang justru sering terjadi.

Hampir semua orang yang memutuskan untuk bunuh diri, memutuskannya bukan karena semata-mata menginginkan mati. Bahkan, saya yakin banyak di antaranya yang justru tak ingin mati. Kebanyakan dari kita percaya bahwa mati tidak memberikan apa-apa; bahkan sebaliknya, mati merenggut banyak hal dari kita, baik sesuatu yang telah kita raih atau sekadar kemungkinan untuk meraih sesuatu. Meskipun demikian, bunuh diri bukanlah tindakan tanpa pamrih, tindakan yang dilakukan demi tindakan itu sendiri. Banyak orang melakukannya untuk memperoleh sesuatu atau setidaknya, untuk menyudahi hal tertentu.

Bunuh diri, sering kali instrumental. Dalam kasus yang telah saya contohkan misalnya. Seseorang yang telah lama sakit memutuskan bunuh diri, karena ingin terbebas dari rasa sakitnya, setelah kemungkinan untuk memperoleh kembali kekuatan dan kesehatannya dirasa sebagai hal yang tak mungkin. Ia bunuh diri bukan karena ingin mati; tapi justru sebaliknya, bunuh dirinya dilatarbelakangi keinginan akan keadaan yang baik yang pernah ia punyai sebelum masa sakit. Pada titik ini kita dapati bahwa bunuh diri selalu terkait pada suatu tujuan tertentu yang umumnya kita namakan motif, bahkan dianggap sebagai salah satu jalan untuk mencapainya. Sebagian motif tidak terumuskan sebagai "karena…" melainkan sebagai "untuk…" Sebagian orang tidak memutuskan untuk bunuh diri *karena* sesuatu, tapi bunuh diri *untuk* sesuatu. Kedua-duanya adalah aspek dari sebuah motif; salah satunya bisa saja lebih dominan, tapi sering kali aspek yang kedua itu luput dari pertimbangan orang-orang yang mencoba untuk memahami bunuh dirinya seseorang. Dan apa yang ingin diraih oleh kebanyakan orang yang bunuh diri, adalah keadaan dengan ketiadaan rasa sakit.

Keberarahan seperti ini dapat kita temukan pula dalam analisis Hume atas bunuh diri di dalam *Essays on Suicide and the Imortality of the Soul* (1783) yang memberikan pembenaran atas keputusan untuk bunuh diri. Tak ada salahnya bila seseorang memutuskan untuk bunuh diri, jika ia tak bisa lagi merasakan kehidupan yang baik, atau tak bisa lagi mendapatkan dan memberikan kebaikan kepada masyarakat tempatnya tinggal. Menurutnya, bunuh diri dapat dinilai sebagai tindakan yang salah, hanya jika ia menyalahi kewajiban kepada Tuhan, masyarakat, atau diri

orang yang bersangkutan (Hume para. 4). Inti argumentasi Hume sangat hedonistik dan utilitarian. Bahwa bunuh diri bukanlah hal yang buruk, sejauh ia membebaskan seseorang dari keadaan hidup yang membuatnya menderita.

Bunuh diri tidak menyalahi hukum Tuhan, karena Tuhan sendiri yang telah menganugerahkan kepada manusia, kemampuan untuk melakukannya. Dan lebih dari itu, kemampuan ini sebenarnya adalah bagian dari kemampuan untuk mewujudkan suatu keadaan yang lebih baik. Bukankah orang yang bunuh diri untuk menghilangkan rasa sakit dan penderitaan yang dialaminya, telah memanfaatkan kemampuan yang telah dianugerahkan Tuhan tersebut untuk membawa kebaikan bagi dirinya? Pun, ketika orang yang bersangkutan tidak lagi memiliki kemampuan untuk menjalankan kewajibannya kepada masyarakat, bahkan keberadaannya justru membawa kerugian; keputusannya untuk mati sangat masuk akal. Juga "baik", seseorang yang bunuh diri karena ia tak memperoleh kebaikan dari masyarakat meskipun ia sendiri telah melaksanakan kewajiban-kewajibannya kepada masyarakatnya. Jika dengan terus hidup ia justru membuat dirinya semakin menderita, agaknya bunuh diri menjadi pilihan yang lebih "bijak" untuk dijalankan.

Dalam semua argumentasi tersebut, kita melihat adanya pandangan bahwa kematian adalah sebuah kesudahan, sekaligus suatu hal yang dalam artian tertentu "membebaskan". Kita tak dapat memeriksa kebenaran dari pandangan ini (pandangan bahwa mati adalah sebuah kesudahan, sebagai antitesis dari pandangan lain yang percaya bahwa mati hanya sebuah transisi), dan saya pikir, untuk keperluan kita sekarang ini, memang tak perlu. Hanya

saja, dapat kita lihat bahwa pandangan ini diturunkan dari gagasan dasar dalam melihat kematian, yaitu sebagai sebuah negativitas. Sebagaimana yang telah saya uraikan pada bab sebelumnya ketika kita membicarakan Wittgenstein, kematian adalah sekadar tidak lagi mengalami apa-apa. Kematian bukan hanya melenyapkan situasi hidup yang menyenangkan atau biasa-biasa saja, tapi juga semua situasi yang tidak menyenangkan. Dengan kata lain, kematian menyudahi segalanya.

Dan sebagai sebuah pernyataan sikap, bunuh diri merupakan penegasan dari sebuah proposisi sederhana, bahwa "hidup tak seharusnya demikian", bahwa ada sesuatu yang salah atau yang tidak semestinya dalam situasi hidup yang tengah dijalani. Entah mewujud sebagai semacam penyesalan atas situasinya atau malah pengharapan akan keadaan yang berbeda, namun seseorang yang memutuskan untuk bunuh diri merasa bahwa situasi hidup yang tengah dialaminya tidak seharusnya demikian, atau seharusnya tidak demikian. Berkenaan dengan bunuh diri, dalam hal yang sangat mendasar ini pun kita melihat duduk perkaranya yang lebih bersifat sosial daripada personal. Adalah situasi dari dunia tempat seseorang tinggal, yang mendorongnya untuk mengambil keputusan mengakhiri hidup. Bunuh diri tidak lahir dari perasaan menginginkan mati yang muncul begitu saja di dalam hati seseorang, namun perlahan-lahan tumbuh dan dipelihara oleh sikap yang menolak untuk terus hidup di dalam dunia yang "salah". Akar dari motivasi untuk bunuh diri ini, yang ada di dalam situasi sosial seseorang, punya andil dalam memunculkan fenomena bunuh diri yang ditularkan, yang biasa kita sebut sebagai efek Werther. Dalam kondisi

sosial yang serupa, sangat mungkin sekian jumlah orang memiliki kehendak yang dalam artian tertentu sama untuk keluar dari situasinya; bunuh dirinya salah satu dari mereka dapat menjadi pemantik yang menginspirasi, atau setidaknya menunjukkan sebuah alternatif untuk menyikapi situasi yang ada. Pemberitaan bunuh diri di media massa merupakan vektor yang baik untuk menularkan gagasan ini, sehingga semakin banyak orang yang belajar untuk menirunya.

Saya pikir proposisi yang ditegaskan melalui bunuh diri tadi ada kalanya bersifat patologis, ketika dicampuri oleh sikap menyalahkan. Dalam hal ini, bunuh diri dilakukan sebagai sebuah protes.

Saya telah menjelaskan di dalam bab sebelumnya, bahwa kematian ada kalanya menjadi medium untuk menyelenggarakan sebentuk kuasa, yang secara kasar dipahami sebagai kemampuan untuk menyakiti orang lain. Pada sebagian kasus bunuh diri, pelakunya melakukan tindakan itu untuk membuat seseorang yang dia sasar menderita. Contoh sederhana dari psikologi ini dapat kita temukan pada kelakuan bocah-bocah tertentu yang menolak makan untuk menunjukkan kekesalannya kepada orang tua mereka. Atau menyakiti diri sendiri karena keinginannya tidak dituruti. Hal ini ia lakukan bukan karena ia menyukai rasa sakit, atau ia menginginkannya, tetapi untuk membuat orang tuanya merasa bersalah. Demikian halnya pada sebagian kasus bunuh diri. Seseorang membunuh dirinya untuk menyalahkan orang lain yang ia tuju, atau sekadar menyalahkan keadaan yang melingkupinya. Dalam hal ini, bagi orang yang *akan* melakukannya, bunuh diri pun diposisikan sebagai medium untuk membentuk semacam

kuasa. Bahwa, kendati ia tidak memegang kendali atas, atau memiliki kesanggupan untuk "memperbaiki" keadaannya, namun ia masih punya kuasa untuk menggugat itu semua. Dan oleh karena sebuah gugatan perlu untuk disuarakan, maka tempat-tempat umum atau pusat keramaian jadi pilihan yang baik untuk melakukannya.

Pada kasus-kasus yang demikian, bukan hanya orang yang bersangkutan merasa bahwa situasi hidupnya tak seharusnya demikian atau seharusnya tak demikian, tapi ia pun merasa bahwa harus ada yang disalahkan. Bunuh diri, sekaligus menjadi sebuah pesan. Dan sejauh ini kita dapati, bahwa bunuh diri tak pernah dilakukan demi bunuh diri itu sendiri. Kalaupun bukan untuk suatu tujuan yang jelas, paling jauh ia hanya menegasikan situasi hidup tertentu. Bunuh diri adalah pewujudan atas kehendak untuk keluar dari, bahkan melampaui, situasi tertentu yang dinilai stagnan, jengah, dan tidak membawa seseorang ke mana-mana.

21;

Ada kehendak tertentu yang terlihat di dalam kasus-kasus bunuh diri. Kita bisa saja menamakannya kehendak untuk mati. Akan tetapi, apa yang saya maksudkan bukanlah dorongan sederhana untuk membenamkan sebilah pisau ke jantung sendiri atau mematahkan tenggorokan dengan seutas tali, karena seperti yang telah saya katakan sebelumnya, hampir tak seorang pun bunuh diri semata-mata untuk mati. Melainkan, kehendak yang serupa dengan dorongan mati (*death drive*) yang pernah diperkenalkan oleh Sigmund Freud. Atau kita terbiasa menyebutnya *thanatos*, yaitu dorongan untuk melakukan perubahan melalui

dissolusi. Sebuah dorongan untuk mengubah keadaan dengan memberantakkan situasi yang sudah ada dan sudah terbangun. Perubahan semacam ini tak perlu didahului dengan penetapan tujuan-tujuan tertentu; “harapan” akan berakhirnya situasi yang sudah mapan, itu saja sudah cukup bagi dorongan ini untuk bekerja. Adapun hasilnya, atau apa pun yang kemudian mesti diwujudkan, itu urusan belakangan. Oleh karena itu, secara sederhana bisa kita katakan bahwa kehendak untuk mati mewujud sebagai kehendak untuk membuat segalanya “berantakan”. Dengan demikian, apa yang diarah atau diinginkan oleh kehendak untuk mati bukanlah kematian itu sendiri.

Hal ini bertolak belakang dengan kehendak untuk hidup, yang serupa dengan gagasan Freud mengenai dorongan hidup (*life drive*) atau *eros*. Sementara kehendak untuk hidup mengarahkan manusia untuk menata, mengelola, menyatukan, dan membuat segalanya jadi mapan; kehendak untuk mati justru mengarahkan pada perubahan yang fundamental, pemberantakan, serta kesudahan dari situasi-situasi yang sudah ada dan mulai mantap, bahkan stagnan. Maka tak mengherankan, jika dorongan ini sering kali mewujud sebagai tindakan yang agresif, bahkan cenderung destruktif. Meskipun demikian, tak ada perlunya kita mencirikan kehendak untuk mati sebagai sesuatu yang buruk dan kehendak untuk hidup itu baik, maupun sebaliknya. Oleh karena, kedua-duanya adalah dorongan yang sama-sama kita butuhkan untuk terus mengada. Tanpa kehendak untuk mati, apa pun yang kita lakukan hanya akan mengarah kepada stagnasi dan berhenti di sana. Begitu pula sebaliknya, tanpa kehendak untuk hidup, agaknya tak satu pun dari semua hal yang kita

lakukan akan membawa kita kepada hasil dan pencapaian-pencapaian. Sebentuk kehidupan yang terbangun, mandeg, dan mengerak, agaknya sama sia-sianya dengan kehidupan yang selalu berantakan dan tidak memberi apa-apa.

Sebenarnya, kita telah pula membicarakan hal ini di dalam bab 2, pada sepanjang uraian saya mengenai konstruksi dunia manusia dan penciptaan kebenaran yang terus-menerus memperbarui dan memberi bentuk kepadanya. Di dalam mekanisme itu pula, kita melihat kedua macam kehendak ini bekerja. Pada penciptaan kebenaran, kehendak untuk mati lebih banyak memainkan peran; sementara pada pembentukan pengetahuan sebaliknya, kehendak untuk hiduplah yang lebih banyak memainkan peran. Pada dasarnya, kehendak untuk mati hanyalah sebentuk dorongan untuk keluar dari situasi yang tengah melingkupi seseorang; yaitu situasi tertentu yang ia rasakan lebih sebagai kungkungan. Sering kali, perasaan terkungkung ini muncul dari pengalaman akan yang rutin, yang dijalani sebagai sebuah keharusan. Seseorang yang harus mengalami hal-hal yang berulang-ulang setiap harinya, pada akhirnya akan jengah dan membutuhkan rehat.

Dalam banyak situasi, pengulangan-pengulangan ini mesti dilakukan karena keadaan memaksanya demikian. Sebagai implikasinya, orang yang bersangkutan akan cenderung menganggap kehidupan yang dijalaninya sehari-hari bukanlah pengalamannya sendiri, bukan kehidupannya sendiri. Hal ini karena kesehariannya tidak terjalani dengan kesukarelaan yang cukup, lantaran keinginan atau kehendak untuk menjalani hal-hal yang rutin itu tidak tumbuh dari dalam dirinya sendiri, melainkan dipaksakan oleh keadaan. Dalam banyak kasus, hal ini dapat saja tertangani dengan

tumbuhnya perasaan dan keyakinan bahwa apa yang tengah dijalaninya adalah sebentuk pengabdian; sesuatu yang tidak "menyenangkan" namun cukup bernilai dan memberi arti atas keberadaan bagi hati seorang manusia. Seseorang, lantas menempatkan hal-hal tertentu yang ia nilai penting, sebagai proyek hidupnya. Contoh yang sederhana, adalah orang tua yang bekerja untuk anak-anak mereka atau siapa pun yang menjalani hari-harinya untuk seseorang atau hal lain yang ia cintai dan ia anggap penting. Dengan menganggap keharusannya sebagai sebentuk pengabdian, seseorang lantas mengambil yang rutin itu sebagai pengalamannya sendiri, dan bukan sekadar pengalaman yang dipaksakan oleh keadaan.

Pada banyak kasus bunuh diri, mekanisme pengambilalihan pengalaman ini tidak berjalan dengan cukup baik, bahkan gagal, sehingga seseorang tidak melihat adanya kemungkinan lain untuk keluar dari situasinya kecuali melalui kematian. Apa yang bakal terjadi setelah ia mengakhiri hidupnya, tak lebih penting daripada "keharusan" untuk mengakhiri situasi itu sendiri dan keluar dari sana. Bunuh diri menjadi tindakan yang dalam artian tertentu bersifat politis. Ia bukan hanya sebentuk gugatan terhadap dunia yang dinilai tidak masuk akal, tapi juga dijadikan alat oleh seseorang untuk kembali kepada dirinya sendiri. Bunuh diri adalah upaya terakhir yang dilakukan oleh seseorang untuk menegaskan kediriannya. Ini adalah karakteristik yang fundamental dari kehendak untuk mati; ia mendorong seseorang untuk melampaui situasinya sendiri demi kembali pada keberadaannya sendiri. Dengan kata lain, kehendak untuk mati selalu menginginkan interupsi. Hanya saja, mereka yang bunuh diri pada akhirnya

benar-benar keluar dari dunia dan tak lagi ikut di dalam permainannya.

Pada keputusan untuk bunuh diri, kehendak untuk mati cenderung ada dalam wujudnya yang negatif. Apa yang saya maksudkan bukanlah negatif secara moral; melainkan dalam pengertian yang lebih Nietzschean, bahwa kehendak ini bekerja dengan sepenuhnya menegasikan. Seseorang yang bunuh diri telah menegasikan segala hal yang melingkupinya dan ingin keluar dari sana, namun tidak memiliki daya yang memadai untuk keluar dan mengubah keadaannya sambil terus hidup. Bunuh diri merupakan pilihan yang sifatnya reaktif terhadap suatu situasi hidup. Ia tidak mewujud dari kehendak yang secara aktif menginginkan kematian, namun dari kehendak yang secara reaktif ingin menyudahi situasi hidup tertentu. Dalam hal ini, seseorang yang memutuskan untuk bunuh diri sebenarnya tengah menyatakan kekalahannya atas segala hal yang melingkupinya, namun setidaknya ia tidak kalah dengan mudah. Bunuh diri, adalah hal terakhir yang orang harapkan untuk mendeklarasikan ketidaksetujuan dan penentangan terhadap situasi hidup yang dinilai tak masuk akal.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Ameriks, Karl, ed. *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Badiou, Alain. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. Trans. Oliver Feltham and Justin Clemens. London: Continuum, 2004.

Baudrillard, Jean. *Simulations*. Trans. Paul Foss et al. New York: Columbia University, 1983.

-------. *Simulacra and Simulation*. Trans. Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

Blackmore, Susan. *Conversations on Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2005.

-------. *Consciousness: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.

Camus, Albert. *Mite Sisifus*. Terj. Apsanti D. Jakarta: Gramedia, 1999.

Critchley, Simon. *The Book of Dead Philosophers*. London: Granta Books, 2008.

Davies, Douglas J. *A Brief History of Death*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

-------. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson. London: Continuum, 2002.

Dreyfus, Hubert L. and Mark A. Wrathall, eds. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Dudley, Will. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Durkheim, Emile. *Suicide: A Study in Sociology*. Trans. John A Spaulding and George Simpson. London: Routledge, 2002.

Feltham, Oliver. *Alain Badiou: Life Theory*. London: Continuum, 2008.

Fink, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. Trans. Goetz Richter. London: Continuum, 2003.

Foucault, Michel. *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*. Terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Güven, Ferit. *Madness and Death in Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: Dover Publications, 1956.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.

Hume, David. *Essays on Suicide and the Imortality of the Soul*. 1783.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

-------. *Existentialism From Dostoevsky to Sartre*. New York: New American Library, 1975.

Lechte, John. *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-Humanism (2nd Edition)*. London and New York: Routledge, 2008.

Luper, Steven. *The Philosophy of Death*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Nusselder, André. *Interface Fantasy: A Lacanian Cyborg Ontology*. Amsterdam: F&N Eigen Beheer, 2006.

Peat, David. *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in Twentieth Century*. Washington D.C.: Joseph Henry Press, 2002.

President's Comission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. *Defining Death*: *A Report on the Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death*. Washington: US Government Printing Service, 1981.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Schmitt, Carl. *Political Theology*. Trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Schwartz, Hillel. *The Culture of the Copy*. New York: Zone Books, 1996.

Sethe, Sebastian, ed. *The Scientific Conquest of Death*. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2004.

Shilling, Chris. *The Body in Culture, Technology, and Society*. London: SAGE Publications, 2005.

Taleb, Nassim Nicholas. *The Black Swan*. New York: Random House, 2007.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Project Gutenberg: EBook #5740, release date: May, 2004.

Artikel

Bainbridge, William Sims. "Progress Toward Cyberimortality." *The Scientific Conquest of Death*. Ed.

Sebastian Sethe. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2004. 107-122.

Bauman, Zygmunt. “Postmodern Adventures of Life and Death.” *Modernity, Medicine and Health*. Eds. Graham Scambler and Paul Higgs. London and New York: Routledge, 1998.

Carman, Taylor. “The Concept of Authenticity.” *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 229-239.

Hoy, David Couzens. “Death.” *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 280-287.

Nagel, Thomas. “The Absurd.” *The Journal of Philosophy* Vol. 68 No. 20. Edition October 21st, 1972.

Rabkin, Eric S. “The Self-Defeating Fantasy.” *The Scientific Conquest of Death*. Ed. Sebastian Sethe. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2004. 197-209.

Artikel Online

Baudrillard, Jean. “The Violence of the Global.” 23 Maret 2010 pukul 23.25 <http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/the-violence-of-the-global/>

"Selama kita hidup, kematian tak ada, dan ketika kematian datang, kita yang tak lagi ada."

Demikian tulis Damm. Sepanjang jejak sejarah filsafat Barat, membicarakan kematian pun menjadi problem akut dan kronis: bagaimana kita bisa mengetahui sesuatu yang tidak pernah dialami oleh manusia yang masih ada bersama kita?

Akhirnya, yang kita ketahui tentang kematian hanyalah sebatas emosi-emosi yang kita jejalkan ke dalamnya: ketakutan, kecemasan, kehilangan, kesia-siaan, atau pun pemakluman dan bayangan paranoid.

Nah, justru dalam situasi sulit ini, penulis menawarkan telusur filsafat yang jernih dan tajam tentang kematian; bahwa kematian dirayakan sepanjang keberadaan manusia, bahwa kematian terjadi dua kali, bahwa apa yang disebut kematian berubah-ubah tergantung kemampuan manusia menyelamatkan kehidupan, dan lain-lain.

Inilah buku dari penekun eksistensialisme muda yang pantas dibaca, ditulis dengan ketat sekaligus lincah, dan menghanyutkan kita dalam eksplorasi kematian yang radikal.

***

"Saya sendiri berpandangan bahwa kita menghargai kehidupan karena kematian menghentikan semua prestasi dan konsumsi manusia. Jadi, diskusi tentang kematian adalah selalu dalam konteks mengevaluasi prestasi dan konsumsi manusia. Dalam jalan pikiran itu saya mengantarkan buku ini."

—ROCKY GERUNG, DOSEN FILSAFAT UI

NON-FIKSI/FILSAFAT

ISBN 978-602-99608-1-5
9 786029 960815